MARTIN
HEIDEGGER

PROLEGOMENE
LA ISTORIA
CONCEPTULUI DE TIMP

HUMANITAS

MARTIN HEIDEGGER

PROLEGOMENE LA ISTORIA CONCEPTULUI DE TIMP

Traducere din germană de
CĂTĂLIN CIOABĂ

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
HEIDEGGER, MARTIN
Prolegomene la istoria conceptului de timp / Martin Heidegger; trad.: Cătălin Cioabă. – București: Humanitas, 2005
ISBN 973-50-0969-2
1. Cioabă, Cătălin (trad.)
111.1

MARTIN HEIDEGGER
Gesamtausgabe, Bd. 20
Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs
3. durchgesehene Auflage 1994
© Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main, 1979

© HUMANITAS, 2005, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. — CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0969-2

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Versiunea de față are la bază textul german *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs / Prolegomene la istoria conceptului de timp*, publicat în volumul 20 din *Gesamtausgabe / Ediția completă* (GA), la Editura Vittorio Klostermann din Frankfurt am Main (ediția a III-a, 1994) și editat de Petra Jaeger. Acest text reproduce prelegerea ținută de Martin Heidegger la Universitatea din Marburg, în semestrul de vară al anului 1925, anunțată cu titlul *Istoria conceptului de timp*. Cum Heidegger nu a apucat să dezvolte propriu-zis în timpul acestui semestru istoria conceptului de timp (lucru pe care îl va face abia în semestrul următor, în prelegerea *Logik. Die Frage nach der Wahrheit / Logică. Întrebarea privitoare la adevăr*, GA 21), textului publicat i-a fost adăugat în titlu cuvântul *Prolegomene*. Pentru problemele legate de stabilirea textului original, pe baza manuscrisului lui Heidegger și a notelor de curs ale studenților săi, trimitem la *Postfața editorului german*.

În prezenta ediție am preluat pe marginea textului, între paranteze drepte, paginația volumului 20 din *Gesamtausgabe*. Trimiterile la anumite pagini, care apar în cuprinsul notelor de subsol, fac referire, de fiecare dată, la paginația originală, drept care am folosit și în acest caz marcarea cu paranteze drepte (de exemplu p. [245]).

*

O dată cu apariția prezentului volum, cititorul român are disponibil în limba română întregul „nucleu" al gândirii lui Martin Heidegger. E vorba de lucrarea *Ființă și timp** împreună cu „schițele" ei, adică versiunile care au precedat-o nemijlocit: conferința *Conceptul de timp***, ținută în anul 1924 la Societatea Teologică din Marburg („forma originară", cum spune Gadamer, a faimoasei lucrări din 1927) și prelegerea pe care o prezentăm acum în traducere, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*. Alături de aceste „schițe" pot fi menționate mai multe prelegeri ținute la Marburg și la Freiburg, al căror conținut este foarte apropiat de *Ființă și timp*. Dintre ele, cea mai importantă este aceea ținută în semestrul de vară 1927, cu titlul *Grundprobleme der Phänomenologie / Probleme fundamentale ale fenomenologiei*.

Prelegerile de tinerețe ale lui Heidegger spun într-un fel *mai mult* decât *Ființă și timp*. Desigur, acest „mai mult" nu este spus la fel de „bine": nu întâlnim aici coerența desăvârșită a dezvoltărilor din *Ființă și timp*, „codul filozofic" atât de exact pus la punct pentru a putea însoți gândirea. Însă descoperim acum bogăția solului filozofic din care s-a născut această carte. În rândurile următoare vom încerca să spunem pe scurt în ce constă acest „mai mult" în cazul prelegerii de față.

Mai întâi, este vorba de dimensiunea fenomenologică a filozofiei lui Heidegger și de o perspectivă „din interior" asupra acestei maniere de a gândi filozofic. „Partea pregătitoare" cuprinde o „istorie a cercetării fenomenologice", începând cu Brentano și trecând prin *Logische Untersuchungen* a lui Husserl, („cartea fundamentală a fe-

* Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003.

** Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit / Conceptul de timp*, ediție bilingvă, trad. de Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2000.

nomenologiei"), o istorie văzută prin prisma interesului manifestat de Heidegger la acea vreme — când în majoritatea titlurilor prelegerilor sale apărea termenul de „fenomenologie" — pentru acest mod de gândire definit în primul rând prin siguranța metodologică pe care o livrează. Comentatorul francez cel mai avizat al lui *Sein und Zeit*, Jean Greisch, vede de pildă în *Prolegomene* un punct de pornire necesar pentru a înțelege ce anume este fenomenologia: „Nu există, fără-ndoială, o mai bună introducere în fenomenologie decât aceea pe care Heidegger o dezvoltă în cursul său de la Marburg, din semestrul de vară al anului 1925. Acest text ne va servi ca ghid pentru a determina ce concepție asupra fenomenologiei putem presupune că stă la baza lui *Sein und Zeit*"*

Însă această „istorie a cercetării fenomenologice" devine, pe măsură ce este prezentată, o confruntare cu fenomenologia și o *radicalizare* a ei, din momentul în care Heidegger, implicându-se el însuși în istoria pe care o înfățișează și socotindu-se ca făcând parte din ea, caută să mute albia cercetării fenomenologice și să o aducă „în posibilitatea ei cea mai proprie și cea mai pură" (cf. p. [184]). Și face acest lucru cu forța pe care i-o dă propriul lui gând, acela al tematizării ființei ca atare, prin punerea „întrebării privitoare la ființă". În lipsa acestei radicalizări, fenomenologia nu poate fi, pentru Heidegger, decât una „pretins fenomenologică" (cf. p. [178]).

În al doilea rând, acest text dă seama de „înrădăcinarea" filozofiei lui Heidegger în filozofia vremii, ca și de creșterea ei interioară. Nu întâmplător, una dintre cele mai importante cărți despre *Sein und Zeit*, unde aflăm pagini substanțiale despre acest „draft" care sunt *Prolegomenele*, se numește *The Genesis of Heidegger's Being and Time*.**

---

* Jean Greisch, *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Presses Universitaires de France, 1994.

** Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1993.

Ceea ce înseamnă că adevărata înțelegere a acestui tratat de filozofie — devenit faimos nu numai prin adâncimea gândului filozofic, ci și printr-o remarcabilă densitate terminologică — este de fapt o înțelegere a *provenienței* lui, a felului în care a luat naștere. Iar în textul de față nu vedem, ca să spunem așa, numai „produsul finit" al gândirii, ci îl vedem pe Heidegger „la lucru", în laboratorul său de concepte, ajustându-le, turnând în ele materia unui gând încă neexprimat. Vedem, de pildă, cum termenul de „existență" este mai întâi socotit ca un rebut, fiind folosit doar pentru a-i ironiza pe contemporanii ce făceau abuz de el, pentru ca peste câteva pagini, același cuvânt — care va face carieră la Heidegger, chiar și în perioada târzie — să fie recuperat și făcut să devină o piesă de rezistență în articulația ontologiei fundamentale din *Ființă și timp*. La fel, cei doi termeni corelativi, *Erschlossenheit* și *Entdecktheit* („stare de deschidere" și „stare de des-coperire") se fixează în forma lor definitivă chiar pe parcursul acestui text.

Pentru însemnătatea, în acest context, a prelegerii de față, trimitem la articolul lui Theodore Kisiel, traducătorul american al *Prolegomenelor*, intitulat *On the Way to Being and Time; Introduction to the Translation of Heidegger's Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**.

Pe parcursul transpunerii acestui text în limba română am întâlnit multe locuri unde traducerea ca atare, care constă de fiecare dată în a vorbi „în numele" autorului tradus, nu s-a putut face cu deplină claritate (și cu sentimentul că a fost spus tot ceea ce trebuia spus) fără ca traducătorul să fie nevoit să vorbească și în nume propriu, alcătuind așadar note de subsol explicative, menite să justifice soluția de traducere adoptată sau să semnaleze mo-

* În: Theodore Kisiel, *Heidegger's Way of Thought. Critical and Interpretative Signposts*, edited by Alfred Denker and Marion Heinz, Continuum, New York – London, 2002, pp. 36–63.

mentele în care saltul de la o limbă la alta a implicat un anumit „risc". Iar riscul cel mai mare, în cazul textelor filozofice și mai cu seamă al scrierilor unui filozof ca Heidegger, este ne-înțelegerea textului original și, ca atare, rămânerea în in-inteligibilitate a textului tradus. Aceste note de subsol ale traducătorului (spre deosebire de cele din textul original, numerotate cu[1, 2, 3...]) au fost semnalate cu steluță (*). În alte câteva locuri am ținut de asemenea să semnalăm elaborarea diferită a unei teme sau a alteia în lucrarea *Ființă și timp*, făcând trimitere la paginația standard a acestei lucrări, cea de la Max Niemeyer Verlag, care, în ediția românească, este preluată de asemenea pe marginea textului, între paranteze drepte.

Traducerile de până acum din opera lui Heidegger în limba română ne-au obișnuit cu un procedeu de transpunere în care dorința de onestitate se însoțea cu o excesivă tendință de a prelua, între paranteze, mai mulți termeni germani, termeni-cheie ai filozofiei lui Heidegger, a căror redare pune, firește, de fiecare dată probleme. Am socotit de cuviință (urmând maniera de lucru stabilită în echipă cu ocazia traducerii lui *Ființă și timp*) ca menționarea sistematică a cuvintelor germane între paranteze să fie redusă substanțial, fiind folosită doar acolo unde intră în joc *mai multe* cuvinte, adică acolo unde întâlnim „jocuri de cuvinte" — expresie nu tocmai potrivită, dat fiind că la Heidegger aceste „jocuri" sunt cât se poate de „serioase" și de riguroase, iar implicațiile lor sunt enorme. Spre exemplu, la p. [227], este semnalată, prin același procedeu al parantezelor, înrudirea dintre *Sorge* și *Besorgen*.

Sistemul de echivalențe în limba română pentru termenii heideggerieni corespunde aici până în cele mai mici detalii cu cel stabilit în traducerea lucrării *Ființă și timp*. Puținele excepții sunt acelea când un cuvânt sau altul din lucrarea amintită este folosit aici de către Heidegger într-un alt sens, cum este cazul cuvântului *Bewandtnis*, la

p. [357]. Din acest motiv, redactarea unui *Glosar* care să însoțească versiunea de față ne-a apărut ca superfluă. Cititorul interesat de traducerea terminologiei poate folosi în acest sens *Anexele* de la *Ființă și timp*. Am socotit însă că este util, pentru a înlesni studiul acestei cărți, să elaborăm mai multe liste de termeni, în care sunt inventariate numele proprii din volum, expresiile eline și cele latinești. Toate aceste indexuri fac referire la numerele de pagini aflate pe margine.

Pentru lămurirea anumitor pasaje dificile am consultat, ocazional, traducerea americană a acestei lucrări, *History of the Concept of Time. Prolegomena*, translated by Theodore Kisiel, Indiana University Press, Bloomington, 1985.

Traducătorul are a-i mulțumi în chip deosebit profesorului Gabriel Liiceanu nu numai pentru îndemnul de a traduce scrierile nemijlocit legate de *Ființă și timp*, cât și pentru ocazia pe care a avut-o de a învăța permanent, pe parcursul muncii în echipă, ce înseamnă a înțelege cu adevărat un text filozofic.

Un ajutor neprețuit, pe care orice traducător al operelor lui Heidegger și l-ar dori, a venit din partea profesorului Friedrich-Wilhelm von Herrmann, de la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, editor al celor mai importante volume din *Gesamtausgabe*. Multe din locurile extrem de dificile din acest text au fost trecute în spațiul limbii române prin efortul de explicitare și de lămurire al profesorului von Herrmann, căruia i se cuvin așadar cele mai calde mulțumiri.

O bună parte din munca la această traducere a fost făcută — în condiții de lucru excelente — la *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* din Viena, în cadrul *Programului de traducere „Paul Celan"*, în primele șase luni ale anului 2001.

CĂTĂLIN CIOABĂ

PROLEGOMENE LA ISTORIA CONCEPTULUI DE TIMP

CUPRINS

INTRODUCERE
Tema prelegerii și modul în care ea va fi tratată

§ 1. Natura și istoria ca domenii de obiecte ale științelor 23
§ 2. Prolegomene la o fenomenologie a istoriei și a naturii pe firul călăuzitor al istoriei conceptului de timp 29
§ 3. Planul prelegerii 33

PARTEA PREGĂTITOARE
Sensul și sarcina cercetării fenomenologice

CAPITOLUL I
Apariția cercetării fenomenologice și cea dintâi afirmare a ei

§ 4. Situația filozofiei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Filozofia și științele 39
a) Poziția pozitivismului 42
b) Neokantianismul — redescoperirea lui Kant din perspectiva teoriei științei 43
c) Critica pozitivismului — cerința exprimată de Dilthey pentru obținerea unei metode autonome a științelor spiritului 44

d) Trivializarea modului
de problematizare al lui Dilthey
prin Windelband și Rickert 45
e) Filozofia ca „filozofie științifică" —
psihologia ca știință fundamentală
a filozofiei — (teoria conștiinței) 47
α) Franz Brentano 49
β) Edmund Husserl 55

Capitolul II
Descoperirile fundamentale ale fenomenologiei, principiul fenomenologiei și lămurirea numelui ei

§ 5. Intenționalitatea 60
a) Intenționalitatea ca structură a trăirilor:
evidențierea ei și o primă lămurire 62
b) Răstălmăcirea, de către Rickert,
a fenomenologiei și a intenționalității 67
c) Constituția fundamentală
a intenționalității ca atare 73
α) Lucrul perceput de către percepere:
ființarea în ea însăși (lucrul din lumea
ambiantă, lucrul din natură, reitatea) 75
β) Lucrul perceput de către percepere: felul
în care este el intenționat (perceptivitatea
ființării, caracterul de corporal-prezent) 79
γ) O primă indicație asupra felului de a fi
al intenționalității, ca legătură intimă
dintre *intentio* și *intentum* 86
§ 6. Intuiția categorială 92
a) Vizarea intențională și umplerea intențională .. 93
α) Identificarea ca umplere legitimatoare 93
β) Evidența ca umplere identificatoare 95
γ) Adevărul ca identificare legitimatoare 97
δ) Adevăr și ființă 100
b) Intuiție și expresie 103

α) Expresia percepțiilor 104
β) Acte simple și acte pe mai multe trepte 111
c) Actele sintezei 115
d) Acte ale ideației 121
α) Respingerea interpretărilor greșite 124
β) Semnificația acestei descoperiri 129
§ 7. Sensul originar al apriori-ului 131
§ 8. Principiul fenomenologiei 135
a) Semnificația maximei „către lucrurile însele“ 135
b) Înțelegerea de sine a fenomenologiei ca descripție analitică a intenționalității în apriori-ul său 140
§ 9. Lămurirea denumirii de „fenomenologie“ 142
a) Lămurirea sensului originar al componentelor denumirii 143
α) Sensul originar al lui φαινόμενον 143
β) Sensul originar al lui λόγος (λόγος ἀποφαντικός și λόγος σημαντικός) 147
b) Determinarea unității de semnificație astfel obținute și cercetarea care îi corespunde 149
c) Respingerea câtorva răstălmăciri tipice cu privire la fenomenologie, care pornesc de la numele ei 154

CAPITOLUL III

Cea dintâi configurare a cercetării fenomenologice și necesitatea unei reflecții radicale în cuprinsul ei înseși, pornind de la ea însăși

§ 10. Elaborarea domeniului tematic: determinarea fundamentală a intenționalității 157
a) Explicarea delimitării domeniului tematic al fenomenologiei și fixarea orizonturilor de lucru la Husserl și Scheler .. 157

b) Reflecția de principiu asupra
structurii regionale a domeniului
în originalitatea ei:
evidențierea conștiinței pure
ca o regiune de ființă proprie 163
§ 11. Critica imanentă a cercetării fenomenologice:
discutarea critică a celor patru
determinări ale conștiinței pure 174
a) Conștiința este ființă imanentă 176
b) Conștiința este ființă absolută
în sensul donării absolute 177
c) Conștiința este dată în chip absolut în
sensul că *nulla re indiget ad existendum* 178
d) Conștiința este ființă pură 180
§ 12. Punerea în lumină a omisiunii întrebării
privitoare la ființa intenționalului ca
domeniu de bază al cercetării fenomenologice .. 183
§ 13. Punerea în lumină a faptului că întrebarea
privitoare la sensul ființei înseși și la ființa
omului a fost omisă în cadrul fenomenologiei ... 193
a) Delimitarea necesară a fenomenologiei
de psihologia naturalistă
și depășirea acesteia 195
b) Încercarea lui Dilthey în direcția
unei „psihologii personaliste" —
ideea sa de om ca persoană 197
c) Preluarea de către Husserl a tendinței
personaliste, în „studiul din revista Logos" .. 200
d) O critică de principiu, realizată pe bază
fenomenologică, a psihologiei personaliste ... 207
e) Încercarea nereușită a lui Scheler de a
determina felul de a fi al actelor
și al împlinitorului actelor 211
f) Rezultatul reflecției noastre critice: omisiunea
întrebării privitoare la ființa ca atare și
la ființa intenționalului are ca temei starea
de cădere a *Dasein*-ului însuși 214

PARTEA PRINCIPALĂ
Analiza fenomenului timpului și obținerea conceptului de timp

SECȚIUNEA ÎNTÂI
Descrierea pregătitoare a domeniului în care fenomenul timpului devine vizibil

CAPITOLUL I
Fenomenologia întemeiată în problema ființei

§ 14. Expunerea problemei ființei pornind de la sensul principiului fenomenologic, înțeles într-un mod radical 223
a) Asimilarea tradiției, înțeleasă ca reiterare autentică 227
b) Modificarea domeniului tematic, a modului științific de tratare și a felului în care s-a înțeles pe sine până în clipa de față fenomenologia, printr-o meditație critică asupra întrebării fundamentale privitoare la ființa ca atare 228
c) Desfășurarea problemei ființei pe firul călăuzitor al timpului 231

CAPITOLUL II
Elaborarea întrebării privitoare la ființă în sensul unei prime explicări a Dasein*-ului*

§ 15. Nașterea întrebării privitoare la ființă dintr-o pre-înțelegere nedeterminată care e proprie *Dasein*-ului — întrebarea privitoare la ființă și înțelegerea ființei 234
§ 16. Structura interogativă a întrebării privitoare la ființă 236
§ 17. Legătura dintre întrebarea privitoare la ființă și ființarea întrebătoare (*Dasein*-ul) 241

CAPITOLUL III

Explicarea nemijlocită a Dasein-*ului pornind de la cotidianitatea sa. Constituția fundamentală a* Dasein-*ului ca fapt-de-a-fi-în-lume*

§ 18. Obținerea structurilor fundamentale ale constituției fundamentale a *Dasein*-ului 247
a) *Dasein*-ul este în „faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-acest-*Dasein*" .. 248
b) *Dasein*-ul, așa cum are acesta „de a fi" în cotidianitatea faptului-de-a-fi-de-fiecare-dată, care îi este propriu 251
§ 19. Constituția fundamentală a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume. Faptul-de-a-sălășlui-în, propriu *Dasein*-ului, și faptul-de-a-fi-conținut-în, propriu lucrurilor simplu-prezente 254
§ 20. Cunoașterea ca mod derivat al faptului-de-a-sălășlui-în propriu *Dasein*-ului 260
§ 21. Mundaneitatea lumii 272
a) Mundaneitatea lumii ca acel ceva „în interiorul căruia" *Dasein*-ul face ca ceva să fie întâlnit 273
b) Mundaneitatea lumii ambiante: ambientalul, caracterul spațial primordial al „înconjurătorului" în calitatea lui de constituent al mundaneității 277
§ 22. Trecerea cu vederea, de către tradiție, a întrebării privitoare la mundaneitatea lumii: exemplul lui Descartes 279
§ 23. Punerea în lumină, într-o manieră pozitivă, a structurii fundamentale a mundaneității lumii 299
a) Analiza caracterelor întâlnirii lumii (trimiterea, totalitatea trimiterilor, familiaritatea, „impersonalul «se»") 301
b) Interpretarea, în structura ei, a întâlnirii lumii ambiante: relația fenomenală de fundare dintre înseși caracterele întâlnirii 307

α) Interpretarea fenomenologică mai exactă a lumii ambiante a preocupării — lumea lucrării 309
β) Caracterizarea funcției specifice a întâlnirii lumii lucrării pentru întâlnirea lucrurilor celor mai nemijlocite din cuprinsul lumii ambiante — caracterul specific al realității ființării-la-îndemână ... 313
γ) Funcția specifică a întâlnirii lumii lucrării pentru faptul-de-a-face-să-fie-întâlnit ceea ce este dintotdeauna prezent — ființarea-simplu-prezentă 322
c) Determinarea structurii fundamentale a mundaneității ca semnificativitate 325
α) Interpretarea eronată a fenomenului trimiterii ca substanță și ca funcție 326
β) Sensul pe care îl are structura întâlnirii lumii ca semnificativitate 327
γ) Legătura dintre fenomenele semnificativității, semnului, trimiterii și relației 332
δ) Faptul-de-a-fi-în-lume deschide, prin înțelegere și preocupare, lumea ca semnificativitate 340
§ 24. Structurarea internă a întrebării privitoare la realitatea lumii exterioare 349
a) Faptul-de-a-fi-real care e propriu lumii exterioare nu trebuie dovedit în vreun fel și nu face obiectul vreunei credințe 350
b) Realitatea realului (mundaneitatea lumii) nu poate fi determinată pornind de la faptul că este un obiect și că este sesizată 353
c) Realitatea nu este interpretată prin „în-sine"; dimpotrivă, acest caracter necesită el însuși o interpretare 356
d) Realitatea nu trebuie înțeleasă primordial pornind de la corporalitatea lucrului perceput 357

e) Realitatea nu este îndeajuns lămurită de fenomenul rezistenței, ca obiect al unui impuls sau al unei aspirații către ceva 358
§ 25. Spațialitatea lumii 363
a) Punerea în relief a structurii fenomenale a ambientalului ca atare se constituie prin: dez-depărtare, regiune, orientare (direcționare) 366
b) Spațialitatea primordială a *Dasein*-ului însuși: dez-depărtarea, regiunea, orientarea sunt determinații de ființă ale *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume 371
c) Spațializarea lumii ambiante și a spațiului din lumea ambiantă. Spațiul și întinderea în determinarea matematică, luându-l ca exemplu pe Leibniz 383
§ 26. „Cine"-le faptului-de-a-fi-în-lume 386
a) *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-laolaltă; ființa celorlalți ca *Dasein*-laolaltă (critica tematicii empatiei) 387
b) Impersonalul „se" este „cine"-le faptului-de-a-fi al lui unul-laolaltă-cu-altul în cotidianitate 400

CAPITOLUL IV

O explicare mai originară a faptului-de-a-sălășlui-în: ființa Dasein-*ului ca grijă*

§ 27. Faptul-de-a-sălășlui-în și grija — plan 413
§ 28. Fenomenul stării de des-coperire 415
a) Structura stării de des-coperire a *Dasein*-ului în lumea sa: situarea afectivă 415
b) Înțelegerea, adică împlinirea ca fapt-de-a-fi a stării de des-coperire 424
c) Configurarea înțelegerii prin explicitare 429
d) Vorbire și limbă 431

α) Act discursiv și ascultare 438
β) Act discursiv și tăcere 442
γ) Act discursiv și flecăreală 444
δ) Discurs și limbă 448
§ 29. Căderea ca o dinamică fundamentală a *Dasein*-ului 452
a) Flecăreala 452
b) Curiozitatea 455
c) Ambiguitatea 461
d) Caracterele căderii, în dinamica ce îi este proprie 467
e) Structurile fundamentale ale *Dasein*-ului, văzute din orizontul stării de cădere 469
§ 30. Structura stranietății 471
a) Fenomenul fugii și al fricii 471
α) Frica — faptul de a te înfricoșa în fața a ceva, considerat potrivit celor patru momente esențiale ale lui 473
β) Modificările fricii 478
γ) Frica în sens de înfricoșare pentru ceva 479
b) Angoasa și stranietatea 481
c) Explicarea mai originară a căderii și a angoasei (a stranietății) printr-o privire prealabilă asupra constituției fundamentale a *Dasein*-ului ca grijă 487
§ 31. Grija ca ființă a *Dasein*-ului 488
a) Determinarea structurii articulate a grijii 488
b) Fenomenul pornirii-impetuoase și al înclinației-irepresibile 492
c) Grijă și stare de des-coperire 495
d) Grija și caracterul de „prealabil" prezent în înțelegere și explicitare (deținerea-prealabilă, privirea-prealabilă, conceperea-prealabilă) 497
e) Fabula despre *Cura* ca atestare a unei explicitări de sine originare a *Dasein*-ului 502
f) Grijă și intenționalitate 505

SECȚIUNEA A DOUA
Scoaterea la iveală a timpului însuși

§ 32. Rezultatul și sarcina analizei fundamentale a *Dasein*-ului: elaborarea întrebării privitoare la ființa însăși 506
§ 33. Necesitatea obținerii unui punct de plecare bine delimitat tematic în interpretarea fenomenologică a *Dasein*-ului ca un întreg. Fenomenul morții 509
§ 34. Interpretarea fenomenologică a morții ca fenomen al *Dasein*-ului 518
a) Posibilitatea extremă a morții în felul de a fi al cotidianității 523
b) Relația autentică de ființă a *Dasein*-ului cu moartea 527
§ 35. Fenomenul voinței-de-a-avea-conștiință și al faptului-de-a-fi-vinovat 528
§ 36. Timpul ca acel fapt-de-a-fi în care *Dasein*-ul poate fi integralitatea sa 530

INTRODUCERE
Tema prelegerii și modul în care ea va fi tratată

§ 1. Natura și istoria ca domenii de obiecte ale științelor

Pentru început va trebui să facem cunoscută tema [1]
acestei prelegeri și modul în care ea va fi tratată. Calea cea mai potrivită pentru a face acest lucru este lămurirea subtitlului prelegerii: „*Prolegomene la o fenomenologie a istoriei și a naturii*". Înțeleasă în mod riguros, această expresie are în vedere tot ceea ce trebuie spus și făcut în chip preliminar. Vom trata așadar despre cele ce trebuie evidențiate în chip preliminar pentru a putea realiza cu adevărat o fenomenologie a istoriei și a naturii. Ce anume sunt aceste prolegomene vom afla pornind de la ceea ce trebuie să însemne o fenomenologie a istoriei și a naturii.

Atunci când numim cele două concepte — istorie și natură — ne gândim în primă instanță la acele domenii de obiecte ale științelor care sunt investigate de cele două mari grupe de științe ale experienței (științele naturii pe de o parte și, pe de altă parte, științele spiritului, științele culturii sau științele istorice). Suntem obișnuiți și suntem totodată înclinați să înțelegem istoria și natura prin intermediul științelor care le cercetează. Însă, astfel, istoria și natura ne sunt accesibile doar în măsura în care ele constituie obiectele tematice ale acestor științe. Nu este însă obligatoriu ca un domeniu de obiecte să fie în mod necesar și adevăratul domeniu de lucruri, cel din

care se decupează tematica științelor. Nu putem spune pur și simplu că, dacă știința istorică tratează despre istorie, atunci istoria, în felul în care este ea înțeleasă de această
[2] știință, ar fi în chip necesar și realitatea istorică veritabilă — și, mai ales, nu se poate afirma privitor la cunoașterea de tip istoriografic a realității istorice că poate vedea istoria în istoricitatea ei. Se poate foarte bine întâmpla ca, atunci când știința deschide într-o modalitate sau alta un domeniu de lucruri, ei să îi rămână închis și inaccesibil tocmai esențialul — și el chiar îi rămâne în mod fatal închis, tocmai în măsura în care această știință caută să-și împlinească sarcina ei cea mai proprie. În cazul de față, separarea a două domenii poate fi tocmai ea un indiciu că o legătură a lor mai originară și mai unitară ne rămâne acoperită, nemaiputând fi obținută ulterior, prin reunirea celor două — natura și spiritul —, în întregul *Dasein*-ului uman.

Separarea se produce abia o dată cu intervenția științelor; istoria și natura sunt în acest caz nivelate, transformate în domenii de obiecte. Însă o fenomenologie a istoriei și a naturii trebuie să deschidă* realitatea așa cum se arată ea *înainte* de a fi investigată de către științe și așa cum este ea dată în prealabil pentru aceste științe: ea nu va fi o fenomenologie a științelor care au ca obiect istoria și natura, și nici o fenomenologie a istoriei și a naturii ca obiecte ale acestor științe, ci o deschidere fenomenologi-

* Sensul verbului german *erschließen* („a deschide") este, printre altele, acela de „a face accesibil", iar în această accepțiune este folosit în prelegerea de față, făcând parte așadar din terminologia fenomenologică. Traducerea acestui verb, ca și a diferitelor lui substantivizări (*Erschließen*, *Erschließung*) s-a făcut potrivit sensului de bază („a deschide", „deschidere" sau, uneori, „a deschide făcând accesibil"), având credința că și familia de cuvinte corespunzătoare din limba română trimite semantic — deși nu așa de pregnant cum este cazul în limba germană — la semnificația cu care operează Heidegger.

că a felului originar de a fi și a constituției originare a acestor două domenii. Doar astfel se poate crea o bază pentru teoria științelor, respectiv pentru interpretarea genezei lor pornind de la experiența pre-teoretică și, în al doilea rând, pentru evidențierea felului în care ele au acces la realitatea dată, iar apoi — în al treilea rând — pentru determinarea sistemului de concepte ce ia naștere în câmpul unei astfel de cercetări. Deoarece la realitatea naturii și a istoriei nu se poate ajunge decât făcând, într-un fel, un salt dincolo de științe, această deschidere pre-științifică, veritabil filozofică, a acestor realități devine ceea ce eu numesc *logică productivă*, adică o deschidere anticipativă a posibilelor domenii de obiecte ale științelor și o penetrare a lor cu ajutorul unui set de concepte; o logică ce nu își propune, asemeni teoriei tradiționale a științei, să ajungă în spatele unui anume *factum* al unei științe oarecare, date istoric, și să îi investigheze struc- [3]
tura, ci care face un salt în domeniul de lucruri primordial al unei științe posibile, punând la dispoziție, ea mai întâi, prin deschiderea constituției de ființă a acestui domeniu de lucruri, structura de bază a obiectului posibil al acestei științe. Astfel proceda *logica originară* a lui Platon și Aristotel — dar în limite foarte restrânse, desigur. De atunci, conceptul de logică a fost acoperit de fel de fel de aluviuni și n-a mai fost înțeles. Fenomenologia are astfel sarcina să facă inteligibile domeniile de lucruri *înaintea* prelucrării lor de către științe și, pe această bază, să facă inteligibilă însăși această prelucrare.

Că nu trebuie să urmăm calea unei teorii a științelor existente în mod factic pentru a accede la domeniile de lucruri, acest lucru ni-l arată actuala *criză a științelor*, dacă e înțeleasă corect. Se vorbește azi despre o criză a științelor în două sensuri diferite: în primul rând, în măsura în care omul din zilele noastre — și mai ales tineretul — a ajuns să creadă că nu mai are o relație originară cu știința.

Dacă ne amintim discuția care a luat naștere în urma conferinței lui Max Weber*, vom fi de fapt descumpăniți în ceea ce privește științele și sensul lor; punctul de vedere al lui Max Weber este considerat ca fiind expresia acestei descumpăniri și totodată a unei neputințe; pentru a da un nou sens științei și activității științifice, se încearcă formarea unei concepții științifice despre lume, care servește apoi la elaborarea unei concepții mitice despre știință.

Adevărata criză a științelor este cea din științele înșele și ea constă în faptul că raportarea fundamentală a științelor particulare la lucrurile pe care ele le investighează a devenit problematică. Relația fundamentală cu lucrurile a devenit nesigură și se manifestă din ce în ce mai mult tendința de a reflecta în prealabil asupra structurii de bază a lucrurilor investigate, adică de a înlătura nesiguranța conceptelor fundamentale ale diferitelor științe sau de a consolida aceste concepte fundamentale pornind de la o
[4] cunoaștere mai originară a lucrurilor. Adevăratele progrese ale științelor nu pot avea loc decât în acest domeniu. Lipsa unor astfel de crize în științele de tip istoriografic ale spiritului se datorează faptului că ele n-au atins încă *acea* treaptă care e necesară pentru ca ele să devină destul de coapte pentru revoluții.

Criza actuală, prezentă în toate științele, își are așadar rădăcinile în tendința de a obține, din nou, și într-un mod mai originar, diferitele domenii de obiecte, adică de a pătrunde până la acel domeniu de lucruri pe care va trebui să-l putem lua ca temă a cercetării noastre.

Ce sarcină ne revine în mijlocul acestei crize generale? Ce dificultăți avem de învins și cum vom putea face acest lucru?

Criza nu poate deveni fecundă pentru științe și nu poate fi orientată într-o direcție sigură decât dacă ne vom

* Este vorba de conferința *Wissenschaft als Beruf / Știința ca vocație* ținută la München, în noiembrie 1917.

lămuri ce sens are ea din punct de vedere științific-metodologic și dacă vom înțelege că evidențierea acelui domeniu de lucruri care este primordial cere un mod de experimentare și de explicitare fundamental diferit de cel care domnește în științele particulare însele. Prin această criză, cercetarea științifică dobândește o tendință filozofică. Științele spun astfel că au nevoie de o explicitare originară, pe care ele însele nu sunt în stare să o facă.

Pentru a demonstra pe scurt acest lucru, cu ajutorul unor exemple concrete din suita științelor particulare (ordinea lor fiind aici aleasă la întâmplare), vom spune că această criză caracterizează în primul rând matematica actuală, fiind numită, în mod semnificativ, *criză a fundamentelor*. Se duce aici o luptă între *formalism* și *intuiționism*. Problema ce se pune este dacă fundamentele științelor matematice se întemeiază în propoziții formale ce trebuie acceptate ca atare și din care se pot deduce, ca dintr-un sistem axiomatic, totalitatea celorlalte propoziții — iar aceasta este poziția lui Hilbert. Direcția opusă, influențată în chip esențial de fenomenologie, se întreabă dacă nu cumva, în cele din urmă, datul primordial nu este tot o anumită structură a obiectelor (cum este în geometrie continuum-ul dinaintea chestionării științifice, ca de pildă în calculul integral și diferențial). Aceasta este te- [5]
oria lui Brouwer și a lui Weyl. Vedem prin urmare că în știința care pare a fi cel mai solid articulată se manifestă tendința de a reașeza întreaga știință pe noi fundamente, mai originare*.

---

* Heidegger folosește adesea forme de superlativ pentru unele adjective cu sens absolut. Este cazul de față, în care întâlnim forma „mai originar". Înțelegându-se pe sine ca „știință a originilor", fenomenologia caută să facă accesibil (să deschidă) nivelul „originar" al lucrurilor, în intenția de a ajunge la „lucrurile însele"; acesta din urmă ar fi nivelul „cel mai originar". Frecvența unor astfel de formulări trebuie socotită așadar ca fiind o particularitate a limbajului în care se exprimă fenomenologia.

În *fizică*, revoluția a venit o dată cu *teoria relativității*, care nu reprezintă altceva decât tendința de a scoate la iveală raporturile originare din natură așa cum sunt ele, independent de orice determinare și chestionare a lor. Teoria care se numește pe sine teorie a relativității este o teorie a relativităților, adică o teorie a condițiilor de acces la natură și a modurilor de a o concepe, care trebuie să fie astfel alcătuite încât, în cadrul acestui acces la natură, să se păstreze caracterul neschimbător al legilor mișcării. Ea nu vrea nici un fel de relativism, ci dimpotrivă: adevărata ei intenție este tocmai aceea de a găsi în sine-le naturii, trecând prin problema gravitației, concentrată ca problemă a materiei.

În *biologie*, de asemenea, se încearcă o meditație asupra elementelor de bază ale vieții. Se încearcă o eliberare de ideile preconcepute în virtutea cărora ceea ce viețuiește a fost conceput ca lucru corporal, determinându-l astfel mecanicist. *Vitalismul* este și el prizonierul acestor păreri preconcepute, deoarece încearcă să determine forța vitală cu ajutorul unor concepte mecaniciste. Abia acum, pentru prima oară, se fac eforturi pentru a lămuri sensul acestei ființări care este „viețuitoarea", „organismul", pentru ca pornind de aici să se obțină firul călăuzitor al cercetării concrete.

Științele de tip istoriografic sunt incitate în zilele noastre de întrebarea privitoare la realitatea istorică însăși. În domeniul istoriei literare, avem formularea esențială dată de Unger: „istoria literaturii ca istorie a problemelor". Se încearcă aici să se ajungă, trecând dincolo de o simplă prezentare istoric-literar-artistică, la o istorie a stării de lucruri prezentate.

[6] *Teologia* vrea ca, printr-o reîmprospătare a credinței, adică a relației fundamentale cu realitatea care îi servește ca temă, să obțină o explicare originară a ființei omului în raport cu Dumnezeu, să ajungă să desprindă întrebarea fundamentală care este cea privitoare la om

de sistematica tradițională a dogmaticii. Căci această sistematică se bazează, în fond, pe un sistem filozofic și pe un aparat conceptual care, potrivit sensului lor, n-au făcut decât să dea peste cap atât întrebarea privitoare la om, cât și întrebarea privitoare la Dumnezeu și, mai cu seamă, întrebarea privitoare la relația omului cu Dumnezeu.

Vedem cum peste tot se încearcă să se ajungă la o relație originară cu lucrurile însele. Măsura în care se împlinește revoluționarea unei științe este de fiecare dată diferită, deoarece felul de a fi a ceea ce este experimentat și al experimentării ca atare sunt diferite, deoarece stările de lucruri stau într-o anumită relație fundamentală cu omul însuși, științele însele nefiind altceva decât posibilități concrete ale însuși *Dasein*-ului uman de a exprima lumea în care el este și de a se exprima pe sine însuși. Iar dacă, din acest motiv, științele nu reprezintă o activitate oarecare și nu se legitimează doar prin faptul că se revendică de la calea străbătută până acum de tradiție, ci își obțin posibilitatea lor pornind de la ceea ce înseamnă ele pentru *Dasein*-ul uman, atunci problema decisivă care se pune și totodată rezolvarea ei constau în următorul lucru: a aduce lucrurile însele, cele privitor la care se întreabă, la o experiență originară — de dinaintea acoperirii lor printr-o chestionare științifică determinată. Noi ne vom limita aici la cele două domenii de obiecte care sunt istoria și natura. Ceea ce trebuie evidențiat este felul lor originar de a fi.

§ 2. Prolegomene la o fenomenologie a istoriei și a naturii pe firul călăuzitor al istoriei conceptului de timp

Făcând cunoscută această sarcină, de a cărei importanță nu ne-au convins pentru început decât științele ce tratează despre aceste două domenii, am ajuns doar la un nivel [7]

de suprafață și nu am pătruns cu adevărat către obiectul însuși ce stă ca temă. Ceea ce urmărim să facem este să scoatem la iveală istoria și natura în așa manieră încât să le putem vedea așa cum sunt ele *înainte* de a fi prelucrate de către științe, cu alte cuvinte să putem vedea cele două realități în realitatea lor. Aceasta înseamnă însă să obținem un *orizont* pornind de la care să poată fi apoi degajate istoria și natura. Acest orizont trebuie să fie el însuși un *câmp de conținuturi reice* din care să se detașeze istoria și natura. Punerea în lumină a acestui câmp de conținuturi reice este sarcina „prolegomenelor la o fenomenologie a istoriei și a naturii". Această sarcină de a pune în lumină conținuturile faptice ce stau înaintea istoriei și a naturii și din care acestea își obțin ființa lor vom încerca să o înfăptuim pe calea unei *istorii a conceptului de timp*.

Această cale pare a fi, în primă instanță, una neobișnuită sau, în orice caz, o cale ocolită, și totuși ea își pierde de îndată caracterul neobișnuit dacă ne amintim, fie și cu totul superficial, că atât realitatea istorică, cât și realitatea naturii sunt raporturi de succesiune *în timp* și că au fost concepute ca atare de tradiție. În științele naturii — ba chiar în știința fundamentală, care este fizica — *măsurarea timpului* este un segment de bază în determinarea obiectului. Iar cercetarea realității istorice nu e de închipuit fără *cronologie*, fără stabilirea unei ordini temporale. Istoria și natura sunt, într-o formulare cu totul superficială, temporale. Acestei realități temporale de ansamblu îi sunt opuse de obicei cele ce subzistă *în afara timpului*, adică cele ce constituie tema cercetării în matematică. Pe lângă cele ce subzistă în afara timpului și care constituie tema matematicii, mai sunt cunoscute, în metafizică sau în teologie, și cele ce subzistă *supratemporal*, ca eternitate. Se poate observa deja, în chip cu totul schematic și în linii mari, că timpul servește ca *un* criteriu [8] pentru separarea și delimitarea unul față de altul a do-

meniilor de ființă în genere. Conceptul de timp este cel care ne lămurește cum se realizează și cum este posibilă o asemenea separare în cuprinsul domeniului universal al ființării. El devine de fiecare dată, după cum e mai mult sau mai puțin elaborat, firul călăuzitor pentru întrebarea privitoare la ființa ființării și la regiunile ei posibile, și asta fără a cunoaște explicit, măcar în linii mari, această funcție a lui, ea rămânând în consecință destul de puțin pusă în valoare și neajungând să împlinească posibilitățile pe care le oferă o asemenea orientare. Astfel, conceptul de timp nu este un concept oarecare, ci el stă în legătură cu *întrebarea fundamentală a filozofiei*, dacă suntem de acord că ea întreabă privitor la *ființa* ființării, la realitatea realului.

Însă atunci *istoria conceptului de timp* este *istoria des-coperirii** *timpului* și a *interpretării lui cu ajutorul conceptelor*, ceea ce înseamnă că această istorie este *istoria întrebării privitoare la ființa ființării*, istoria încercărilor de a des-coperi ființarea în ființa sa, încercări susținute de o înțelegere sau alta a timpului, de pe o treaptă sau alta a elaborării prin concept a fenomenului timpului. Astfel, istoria conceptului de timp este în cele din urmă *istoria decăderii* și a *deformării întrebării fundamentale* a cercetării științifice, cea privitoare la ființa ființării: este istoria neputinței de a pune din nou și în chip radical întrebarea privitoare la ființă și de a o elabora încă o dată în fundamentele sale ultime — o neputință care își are temeiul în ființa *Dasein*-ului. În ce privește însă această caracterizare cu totul superficială a rolului fundamental al conceptului de timp, ne vom confrunta pe parcursul considerațiilor noastre cu următoarea problemă: ce anume dă timpului și conceptului de timp — în speță, privirii îndreptate către timp, ce încearcă să-l înțeleagă — capacitatea de a avea această funcție singulară, considerată până acum de

* Cf. nota trad. de la p. [119].

la sine înțeleasă, funcția pe care conceptul amintit o îndeplinește în caracterizarea și în separarea domeniilor de realitate — temporală, extratemporală, supratemporală?

[9] Corespunzător cu semnificația fundamentală a însuși conceptului de timp și cu semnificația timpului, istoria conceptului de timp, la rândul ei, nu constă din considerații de tip istoriografic, așa cum le întâlnim de obicei. Căci semnificația pe care o are conceptul de timp ne oferă tocmai ea o îndrumare despre cum anume trebuie realizate aceste considerații fundamentale asupra istoriei lui. O cercetare de tip istoriografic asupra conceptului de timp ar putea fi realizată inventariind diferitele concepții despre timp și diferitele formulări date conceptului lui. Și ne-am aștepta atunci ca, obținând o privire de ansamblu de factură doxografică asupra diferitelor concepte ale timpului, să obținem totodată o înțelegere a timpului însuși și, astfel, terenul pentru o caracterizare a realităților temporale speciale, precum „istoria" și „natura". Însă până și cea mai grijulie colecționare a unor astfel de opinii rămâne oarbă atâta timp cât nu am lămurit dinainte asupra a ce anume se concentrează fără încetare întrebarea noastră atunci când realizăm o astfel de informare istorică. Prin cercetarea de tip istoriografic a conceptului de timp nu va putea fi obținută nicicând o înțelegere a timpului însuși — cu atât mai mult cu cât tocmai elaborarea în prealabil a unei înțelegeri a fenomenului timpului ne ajută să înțelegem conceptele de timp elaborate înaintea noastră.

Dar nu este atunci suficient, pentru determinarea istoriei și a naturii ca realități temporale, *să discutăm pur și simplu conceptul de timp*? La ce bun să ne mai ocupăm și de istoria acestui concept? Ea nu poate avea alt sens decât de a te orienta ulterior în cuprinsul a ceea ce a fost gândit mai înainte, fără să decidă nimic în ceea ce privește așa-numita tratare „sistematică" a timpului și a realității temporale. Această opinie pare în chip evident îndrep-

tățită atâta vreme cât continuăm să credem că o tratare filozofică sistematică e posibilă, într-un sens radical, *fără ca ea să fie în temeiul ei cel mai intim una istorică*. Dacă însă — precum în cazul de față — întrebarea fundamentală a cercetării filozofice, întrebarea privitoare la ființa ființării, ne constrânge tocmai ea să pătrundem într-o sferă originară de cercetare, situată *înaintea* împărțirii tradiționale a demersurilor filozofice în cunoaștere istorică și cunoaștere sistematică, atunci *prolegomenele* la cercetarea ființării în ființa sa nu pot fi obținute decât pe calea unei *istorii*, ceea ce înseamnă că tipul de cercetare nu [10]
va fi *nici* istoriografic, *nici* sistematic, ci *fenomenologic*.

Unul din scopurile prelegerii de față este de a dovedi necesitatea și sensul unei asemenea cercetări fundamentale pornind de la conținutul tematic al lucrurilor ce trebuie cercetate și nu de la o idee de filozofie, născocită în chip arbitrar, sau pe temeiul vreunei așa-numite orientări filozofice. Acest mod originar de cercetare, ce stă *înaintea* celui istoric și a celui așa-zis sistematic, îl vom concepe ca fiind *fenomenologic*. Tipul de obiecte cercetate și, mai cu seamă, felul de a fi a ceea ce constituie tema filozofiei cer ele însele acest mod de cercetare. Dar să înaintăm pentru început în conformitate cu perspectiva tradițională.

Explicarea de tip istoriografic a istoriei conceptului de timp este separată doar în scopuri didactice de analiza fenomenului însuși al timpului. Această analiză, la rândul ei, pregătește și face posibilă înțelegerea de tip istoriografic.

§ 3. Planul prelegerii

Întrebarea fundamentală privitoare la realitatea istoriei și a naturii este întrebarea fundamentală privitoare la realitatea unui domeniu determinat al ființei. Firul călăuzitor

pentru întrebarea privitoare la ființă este conceptul de timp. Prin urmare, întrebarea privitoare la ființa unei ființări — atunci când întrebarea aceasta se înțelege pe sine însăși în chip radical — este strâns legată de o discutare a fenomenului timpului. De aici rezultă planul întregii prelegeri, care se împarte în trei părți.

Partea întâi: Analiza fenomenului timpului și obținerea conceptului de timp.

Partea a doua: Deschiderea istoriei conceptului de timp.

Partea a treia: Elaborarea, pe temeiul părții întâi și a doua, a orizontului pentru întrebarea privitoare la ființa în genere și la ființa istoriei și a naturii în particular.

[11] Aceste trei părți vor fi precedate de o introducere [partea pregătitoare] cu rol de orientare în ceea ce privește caracterul metodologic universal al considerațiilor noastre, determinând deci sensul cercetării fenomenologice și sarcinile ei. Această introducere este împărțită în trei capitole:

Capitolul I: Apariția cercetării fenomenologice și cea dintâi afirmare a ei.

Capitolul II: Descoperirile fundamentale ale fenomenologiei, principiul fenomenologiei și lămurirea numelui ei.

Capitolul III: Cea dintâi configurare a cercetării fenomenologice și necesitatea unei reflecții radicale în cuprinsul ei înseși, pornind de la ea însăși.

Partea întâi, intitulată „Analiza fenomenului timpului și determinarea conceptului de timp", se împarte în trei secțiuni:

Secțiunea întâi: Descrierea pregătitoare a domeniului în care fenomenul timpului devine vizibil.

Secțiunea a doua: Scoaterea la iveală a timpului însuși.

Secțiunea a treia: Interpretarea cu ajutorul conceptelor.

Partea a doua: „Istoria conceptului de timp" va fi urmărită dinspre prezent înapoi:

a) Teoria despre timp a lui H. Bergson.

b) Conceptul de timp la Kant și Newton

c) Cea dintâi des-coperire prin concept a timpului, la Aristotel.

Trebuie spus acum că motivul pentru care vom urmări aceste trei etape principale ale istoriei conceptului de timp va reieși din considerațiile însele, și anume în măsura în care aceste trei etape principale reprezintă stadiile în care conceptul de timp a suferit o relativă transformare. Spun una „relativă" deoarece, în fond, conceptul de timp s-a fixat așa cum l-a conceput Aristotel. Bergson face într-adevăr o încercare de a trece dincolo de acest concept, către unul mai originar. Acest lucru ne îndreptățește să-l [12] tratăm separat în cadrul problemei conceptului istoric de timp. El rămâne, în fond, tradițional, dacă ținem seama de fundamentele categoriale pe care le acceptă ca premise — calitate, succesiune — și nu mută lucrurile din loc.

Partea a treia tratează despre: Expunerea „întrebării privitoare la ființa în genere și la ființa istoriei și a naturii în particular". Ea ne va ajuta totodată să determinăm cu și mai mare transparență sensul și sarcina cercetării fenomenologice — pornind de la conținutul reic ce servește ca temă și asupra căruia s-au adus lămuriri.

PARTEA PREGĂTITOARE

Sensul și sarcina cercetării fenomenologice

Capitolul I

Apariția cercetării fenomenologice și cea dintâi afirmare a ei

§ 4. Situația filozofiei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Filozofia și științele

Istoria apariției cercetării fenomenologice va trebui [13]
să ne-o clarificăm pornind de la situația istorică a filozofiei în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea; aceasta, la rândul ei, a fost determinată de transformarea conștiinței științifice, petrecută în secolul al XIX-lea, — așa cum s-a înfăptuit ea după prăbușirea sistemelor filozofice — o transformare ce nu privește numai filozofia însăși, ci toate științele. Pornind de la ea vom putea înțelege maniera în care, în decursul celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, s-a încercat din nou să se găsească o legitimare proprie pentru filozofia științifică. Această încercare s-a manifestat prin tendința de a lăsa științelor particulare concrete propria lor legitimare și totodată de a asigura filozofiei, dincolo de aceste științe, un domeniu propriu, lucru care a dus la o filozofie al cărei caracter esențial este de *teorie a științei,* de *logică a științelor.* Aceasta este cea dintâi trăsătură caracteristică a renașterii filozofice care a avut loc în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Cea de a doua trăsătură caracteristică a acestei renașteri filozofice este faptul că ea nu se realizează printr-un recurs originar la lucrurile investigate, ci prin recurs la o filozofie dată istoric, cea a lui Kant. Filozofia este deci tradiționalistă; ea preia astfel un complex cu totul determinat al [14]

unei problematizări cu totul determinate și ajunge astfel, la rândul său, într-o poziție cu totul determinată în raport cu științele concrete.

Situația științifică de la mijlocul secolului al XIX-lea va fi caracterizată doar în linii mari, cu privire la modul în care se petrece renașterea științei filozofice și cu privire la amploarea acesteia. Ea poate fi definită prin următorul slogan, rostit de toate științele: *„fapte empirice*, nu speculații și concepte goale". Domnia acestui slogan are mai multe cauze, dar cea mai importantă dintre ele este prăbușirea sistemelor idealiste. Științele s-au concentrat cu toată forța asupra domeniilor experienței, și anume asupra celor două domenii, încă de pe atunci separate unul de altul: cel al lumii istorice și cel al naturii. În acea vreme, singurul lucru ce mai conținea o urmă de reflecție filozofică nu era decât un materialism searbăd și rudimentar, înfățișându-se sub chipul unei așa-numite *concepții despre lume a științelor naturii.*

Științele de tip istoriografic renunțaseră la orice reflecție filozofică. Ele trăiau având ca reper spiritual lumea lui Goethe și a lui Lessing; singurul lucru care le părea hotărâtor era munca concretă, și aceasta însemna *tendința către „fapte"*. Acest lucru a pretins împlinirea unei noi sarcini în ce privește istoria: accesul la izvoare și asigurarea lor. Mână în mână cu accasta a mers formarea criticii filologice, a tehnicii interpretării. Interpretarea materialului — adică ceea ce se chema „concepția" asupra materialului dat în izvoare — a rămas, în ce privește orientarea sa metodologică și principiile sale, în seama existenței spirituale a fiecărui cercetător al istoriei; concepția se schimba o dată cu impulsurile care o însufleteau. Acestea erau diferite și, începând cu anii șaptezeci, se hrăneau în principal din politică. Exista, în paralel, și o direcție cultural-is-
[15] torică. De aceea, în anii optzeci, s-a început să se discute dacă istoria este istorie a culturii sau istorie politică. Nu s-a ajuns până la o discuție de principiu, deoarece lipseau

orice mijloace pentru aceasta. Însă acest fapt ne arată că relația fundamentală a cercetătorului istoriei cu obiectul său era nesigură și că asupra ei nu se medita decât la nivelul celor mai generale judecăți, adică atât cât o puteau face oamenii cu ceva educație. Starea aceasta domnește și astăzi, chiar dacă istoria culturii și istoria politică sunt concepute laolaltă sub denumirea de *istorie a spiritului*. Științele istoriei s-au concentrat așadar numai și numai asupra muncii concrete și au realizat în acest domeniu ceva esențial.

Științele naturii din vremea aceea sunt determinate de marea tradiție la originile căreia stau Newton și Galilei. Domeniul științelor naturii s-a extins mai ales în sfera fiziologicului și a biologicului. În orizontul problematizării din științele naturii au pătruns, laolaltă cu fiziologicul, cu viața sufletească, acele domenii ce stau în strânsă legătură cu fiziologicul, respectiv viața, în măsura în care ea se exprimă prin organele simțurilor. În măsura în care viața sufletească e examinată cu mijloacele metodei din științele naturii, cercetarea de tipul psihologiei simțurilor, psihologiei percepției și senzației stau în strânsă legătură cu fiziologia. Psihologia devine *psihologie fiziologică*, după cum ne arată opera de căpătâi a lui Wundt. Tocmai acesta era considerat domeniul în care viața sufletească, spiritul, puteau fi de asemenea deschise și făcute accesibile cu mijloacele de care dispunea interogarea din științele naturii. Trebuie reținut în acest sens că sarcina psihologiei, sub influența *empirismului englez* — care se revendica și el de la Descartes —, era concepută pe atunci ca *știință despre conștiință*. În Evul Mediu și în filozofia greacă omul era încă conceput drept un întreg, iar concepția despre viața sufletească interioară, denumită azi conștiință, se realiza printr-o experiență naturală ce nu era delimitată, ca percepție internă, de una externă. Începând cu [16]
Descartes, conceptul de psihologie și în genere conceptul despre psihic se modifică în chip semnificativ; știința

despre spiritual, despre rațiune, devine *știință a conștiinței*, o știință ce își obține obiectul prin așa-numita experiență internă. Chiar și pentru psihologia fiziologică, instituirea temei psihologiei este de la bun început de la sine înțeleasă; această concepție era formulată, în chipul cel mai superficial, ca o opoziție: *nu știință despre suflet ca substanță, ci știință despre fenomenele sufletești, despre ceea ce se oferă prin intermediul experienței interne*. Este caracteristic faptul că științele naturii, urmând sensul propriei lor metode, pătrund într-un domeniu care, în mod tradițional, era rezervat filozofiei. Tendința psihologiei realizate cu mijloacele științelor naturii este de a se strămuta în domeniul filozofiei înseși, ba chiar — în decursul dezvoltării ei ulterioare — de a deveni *însăși știința fundamentală a filozofiei.*

a) Poziția pozitivismului

În toate disciplinele științifice domină *pozitivismul*, tendința către *pozitiv*, înțeles în sensul de *fapte*, în cadrul unei anumite interpretări a *realității*; faptele sunt fapte doar dacă pot fi numărate, cântărite și măsurate, dacă pot fi determinate prin experiment — și tot așa, în domeniul istoriei, fapte sunt procesele și întâmplările accesibile în primă instanță prin izvoare. Pozitivismul nu trebuie înțeles doar ca o maximă ce călăuzește cercetarea concretă, ci ca o teorie a cunoașterii și a culturii în general.

Ca teorie, pozitivismul s-a format simultan în Franța și Anglia, prin activitatea lui Auguste Comte și a lui John Stuart Mill. Comte distinge trei stadii ale dezvoltării existenței umane: religia, metafizica și știința. Stadiul științei este acum la începutul său; scopul este obținerea unei
[17] *sociologii* alcătuite cu ajutorul metodei din științele naturii, obținerea unei științe universale despre om și despre relațiile umane.

La J. St. Mill, pozitivismul este conceput filozofic în sensul unei teorii universale a științei. Cartea a șasea din *Sistemul logicii inductive și deductive* tratează despre logica științelor morale, adică despre ceea ce noi numim știință a istoriei sau știință a spiritului. Acest pozitivism anglo-francez a pătruns curând în Germania și a făcut să apară, în anii cincizeci, reflecția de ordinul teoriei științei. În cuprinsul acestei mișcări a pozitivismului în cadrul științelor însele și a pozitivismului ca teorie filozofică stă, oarecum izolat, H. Lotze, cel care a menținut vie tradiția idealismului german și care a încercat, totodată, să aprecieze la justa lui valoare pozitivismul din științe. Poziția lui este una de trecere, destul de interesantă și nu lipsită de însemnătate pentru filozofia ulterioară.

b) Neokantianismul — redescoperirea lui Kant din perspectiva teoriei științei

În anii șaizeci, *Logica* lui J. St. Mill era cunoscută într-o măsură mult mai mare. Posibilitatea unei interogări în privința structurii științelor concrete a oferit o perspectivă asupra unei sarcini de sine stătătoare a filozofiei înseși, păstrând totodată legitimitatea proprie a științelor concrete. Această sarcină de ordinul teoriei științei a readus în memorie *Critica rațiunii pure* a lui Kant, interpretată acum în sensul acestei sarcini. Recursul la Kant, renașterea filozofiei kantiene, întemeierea neokantianismului, toate acestea se realizează în cadrul unui anumit mod de problematizare, cel al teoriei științei. Este prezentă aici o concepție îngustă asupra lui Kant, pe care abia astăzi se fac încercări de a o depăși. Această reflecție de [18]
ordinul teoriei științei și recursul la Kant ne arată totodată că teoria științei de până acum a făcut o omisiune fundamentală. În ce privește cea de a doua mare grupă de științe ale experienței, în afară de științele naturii, și anume disciplinele de tip istoriografic, reflecția de tipul

teoriei științei s-a văzut pusă în fața sarcinii de a completa contribuția kantiană cu o *critică a rațiunii istorice*. Această sarcină a fost formulată ca atare de către Dilthey încă din anii șaptezeci.

Redescoperirea lui Kant din perspectiva cu totul determinată a teoriei științei s-a concentrat în primul moment asupra unei interpretări pozitiviste a filozofiei kantiene. Acest lucru a fost realizat de H. Cohen, întemeietorul așa-numitei *Școli de la Marburg*, în lucrarea sa *Kants Theorie der Erfahrung / Teoria kantiană a experienței*. Ne putem da seama din titlu cum este în principiu văzut Kant: în *teoria experienței*, experiența e înțeleasă ca experiență științifică, așa cum s-a concretizat ea în fizica matematică, fiind vorba prin urmare de o teorie, orientată kantian, a pozitivismului științelor. Mai exact spus, această teorie a științei s-a realizat ca o cercetare a structurii cunoașterii, situată pe de-a-ntregul în orizontul kantian, în speță ca elaborare a momentelor constitutive ale cunoașterii în sensul unei *științe a conștiinței*. Întâlnim și aici, în activitatea teoriei științei, același recurs la conștiință, corespunzător direcției în care s-a dezvoltat psihologia. Chiar dacă conștiința a devenit, pe de o parte, tema psihologiei elaborate cu mijloacele științelor naturii și, pe de altă parte, tema teoriei cunoașterii — și aceasta în sensuri total diferite —, ea a rămas totuși până astăzi, în mod tacit, domeniul tematic al observației, adică acea sferă pe care Descartes, pe calea unei observații cu totul determinate, a făcut-o să devină sfera fundamentală a meditației filozofice.

c) Critica pozitivismului — cerința exprimată de Dilthey pentru obținerea unei metode autonome a științelor spiritului

[19] J. St. Mill, în cartea a șasea a *Logicii* sale — intitulată *Despre logica științelor morale* —, încearcă să transpună în științele istorice metoda din științele naturii. Dilthey

a fost cel care, în anii tinereții sale, și-a dat seama de imposibilitatea unei asemenea transpuneri și cel care a recunoscut totodată necesitatea unei teorii pozitive a științelor pornind de la ele însele. El a realizat că sarcina unei înțelegeri filozofice a disciplinelor istorice nu poate fi împlinită decât atunci când are loc o reflecție asupra obiectului lor — asupra realității ce stă propriu-zis ca temă a acestor științe — și când este evidențiată structura fundamentală a acestei realități, denumită de el „viață". El ajunge astfel, pornind de la această sarcină pozitivă pe care și-a fixat-o în chip cu totul inedit și independent, să descopere necesitatea unei *psihologii*, a unei *științe a conștiinței*, însă nu în sensul psihologiei realizate cu mijloacele din științele naturii și nici ca sarcină ce revine teoriei cunoașterii; dimpotrivă, sarcina pe care el și-o fixează este de a vedea „viața" însăși, ca realitate de bază a istoriei, în structurile ei. Elementul hotărâtor în problematizarea realizată de Dilthey nu este teoria științelor despre istorie, ci tendința de a aduce în câmpul privirii realitatea domeniului istoric și, pornind de aici, de a lămuri în ce fel se poate interpreta această realitate, căutând să lămurească totodată și cum este posibilă această interpretare. Desigur, el nu a pus întrebarea într-o manieră atât de radicală; el se mișcă totodată în cadrul problematizării contemporane, ceea ce înseamnă că o dată cu întrebarea privitoare la realitatea proprie științelor istorice el și-a pus și întrebarea privitoare la structura cunoașterii înseși. Acest tip de interogare a fost o vreme pentru el predominant, iar scrierea *Introducere în științele spiritului* (1883) este, în esența ei, orientată către o teorie a științei.

d) Trivializarea modului de problematizare al lui Dilthey prin Windelband și Rickert

Impulsurile venite dinspre Școala de la Marburg și din- [20]
spre Dilthey au fost preluate de Windelband și Rickert,

iar problemele, fiind astfel banalizate și trivializate, au fost deformate până la a deveni de nerecunoscut; modul de a problematiza al acestei școli, prin care se urmărea o clarificare teoretică a științei, a devenit o metodologie goală. Nu mai este investigată de astă dată structura cunoașterii înseși, structura cercetării sau modul de acces la diferitele realități și cu atât mai puțin structura acestor realități ele însele; tema este exclusiv problema structurii logice a reprezentării științifice. Acest lucru merge atât de departe încât, prin această teorie a științei, realizată de Rickert, științele despre care se tratează devin de nerecunoscut; se pornește aici de la simple scheme ale științelor. Această distorsionare și trivializare a modului de problematizare al lui Dilthey a reușit performanța îndoielnică de a-i acoperi sensul său autentic și de a face până azi imposibilă influența lui pozitivă.

În activitatea lui Dilthey, dimpotrivă, elementul pozitiv este tendința către însăși realitatea ce stă ca temă pentru științele istorice. Datorită acestui mod de problematizare, Dilthey ocupă în filozofia celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea un loc aparte, chiar în raport cu Școala de la Marburg, deoarece el n-a fost până la urmă influențat de nici un fel de *kantianism dogmatic* și, tinzând către ceva mai radical, a încercat să filozofeze pornind de la lucrurile însele. Desigur că atât tradiția, cât și filozofia contemporană au fost prea puternice pentru ca natura cu totul specială a acestui gânditor să se mențină pe un drum sigur și univoc. El a ezitat deseori, avea perioade în care credea că activitatea lui se desfășoară exact în sensul filozofiei tradiționale a timpului său, aceasta fiind de fapt orientată într-o cu totul altă direcție. Și totuși izbucnea când și când în el instinctul elementar al
[21] problematizării proprii. Această nesiguranță ne arată că el n-a ajuns niciodată la o metodă proprie și la o formulare autentică a problemelor. Cu toate acestea, înaintarea lui în domeniul autentic, spre deosebire de problematizarea

tradițională, rămâne lucrul hotărâtor. Acest fapt îl vom putea cinsti cum se cuvine numai atunci când ne vom elibera de sub domnia normelor tradiționale, active și astăzi în filozofia științifică, atunci când ne vom da seama că lucrul hotărâtor în filozofie nu e ceea ce caracteriza filozofia științifică la sfârșitul secolului al XIX-lea: lupta între diferite orientări și școli, și încercarea de a impune un anumit punct de vedere; în filozofie, a realiza ceva hotărâtor nu înseamnă a trata lucrurile cu ajutorul vechilor concepte, folosindu-ne de un punct de vedere tradițional acceptat, ci important este să deschidem noi domenii, noi domenii de lucruri, pe care să le aducem în posesia științei tocmai producând pentru ele un întreg set de concepte. Acesta este criteriul pentru o filozofie științifică și nu faptul că putem construi un sistem, un edificiu care nu are la bază decât prelucrarea într-un fel sau altul a fondului de concepte transmis de-a lungul istoriei. Astăzi există din nou în filozofie tendința de a crea sistem, însă ea nu a luat naștere în urma prelucrării în adâncime a problemelor, ci este una pur tradiționalistă, așa cum a fost și renașterea filozofiei kantiene. Astfel că se trece prin Kant către Fichte și Hegel.

e) Filozofia ca „filozofie științifică" — psihologia ca știință fundamentală a filozofiei — (teoria conștiinței)

Pentru a rezuma cele de mai sus, putem spune: la mijlocul secolului al XIX-lea a început să prevaleze o filozofie științifică cu totul determinată. Expresia „filozofie științifică" are trei sensuri. Această filozofie se numește pe sine științifică din trei motive:

În primul rând fiindcă este filozofie a științelor, adică o teorie a cunoașterii științifice, adevăratul ei obiect fiind *factum*-ul științei. [22]

În al doilea rând, deoarece își obține o temă a sa proprie prin problematizarea structurii științelor deja existente, o

temă pe care o cercetează cu o metodă proprie, nemaiînscriindu-se în domeniul de reflecție al științelor particulare. Ea este „științifică" deoarece își obține un domeniu propriu și o metodă proprie, o metodă care se asigură totodată pe sine în măsura în care se orientează constant către comportamentul factic al științei înseși. Este evitată astfel speculația care pretinde să ofere o imagine despre lume.

În al treilea rând, deoarece ea caută să ofere un fundament — printr-o știință originară a conștiinței înseși, printr-o psihologie — diferitelor discipline care se apleacă asupra conștiinței.

Neokantianismul s-a opus firește foarte sever psihologiei realizate cu mijloacele din științele naturii, ceea ce n-a împiedicat ca psihologia să fie ridicată la rangul de știință fundamentală a filozofiei atât de către științele naturii însele (prin Helmholtz), cât și de către filozofie. Dacă cunoașterea este un act al conștiinței, atunci o teorie a actului cunoașterii nu poate exista decât când viața sufletească, conștiința, ne sunt date ca atare și sunt apoi investigate științific, adică prin metoda din științele naturii.

Trebuie remarcat următorul lucru: psihologia de astăzi are, în diferitele sale orientări, un cu totul alt nivel decât acea psihologie realizată cu mijloacele din științele naturii. Tipul de problematizare s-a schimbat în psihologie, sub influența esențială a fenomenologiei.

Către sfârșitul secolului al XIX-lea, filozofia „științifică" are ca temă generală, în toate orientările ei, *conștiința.* Ea știe prea bine ce anume o leagă de Descartes,
[23] filozoful care, pentru prima dată, a definit ca temă fundamentală a filozofiei conștiința, *res cogitans.* E greu să cuprindem cu privirea toate detaliile acestei filozofii. Și nici nu avem nevoie aici să urmărim chestiunile de detaliu, acest lucru fiind pentru problematizarea noastră, din punctul de vedere al lucrurilor investigate, un demers neproductiv. Trebuie doar să arătăm că, începând cu 1840,

în interiorul acestei mișcări devine activă o *tradiție aristotelică*. Ea a fost întemeiată de Tredelenburg și a luat naștere din opoziția față de Hegel, în încercarea de a asimila cercetarea istorică a lui Schleiermacher și a lui Böckh în câmpul filozofiei grecești. Elevii lui Tredelenburg sunt Dilthey și Brentano.

α) Franz Brentano

Franz Brentano a studiat la Berlin la sfârșitul anilor șaizeci, după ce inițial studiase teologie catolică. Prima sa lucrare tratează despre Aristotel. El a încercat să-l interpreteze pe Aristotel din orizontul filozofiei medievale, și mai cu seamă din orizontul filozofiei lui Thoma din Aquino. Lucrarea sa se distinge tocmai prin acest aspect. Ceea ce nu înseamnă că aceasta este adevărata cale pentru a-l interpreta pe Aristotel, ci, dimpotrivă, prin acest mod de interpretare, Aristotel este în esență răstălmăcit. Însă nu asta este important, ci faptul că Brentano însuși, ocupându-se cu filozofia greacă, a obținut orizonturi mai originare pentru interogarea filozofică. Dificultățile interne ale sistemului de credință catolic, mai cu seamă misterul trinității iar apoi, în anii șaptezeci, declarația infailibilității papale l-au făcut să se retragă din lumea intelectuală; el și-a însușit totuși anumite orizonturi, bine definite, precum și veneratia pentru Aristotel, și a trăit tinzând către o știință filozofică liberă, lipsită de constrângeri.

Calea despărțirii de tradiție i-a fost indicată de Descartes. Se poate astfel vedea la Brentano cum filozofarea de tip aristotelic-scolastic se îmbină într-un chip aparte cu interogarea de tip modern realizată de Descartes. Și [24]
în cazul lui, efortul filozofic are ca scop o știință a conștiinței; însă lucrul hotărâtor în *Psihologia din punct de vedere empiric* (1874) este faptul că Brentano a fost primul care s-a detașat de tendința de a transpune metoda

fiziologiei și a științelor naturii în sfera cercetării vieții sufletești. Disertația sa inaugurală ca profesor (susținută în anul 1866) oferă cea mai bună caracterizare a direcției gândirii sale: *Vera methodus philosophiae non alia est nisi scientiae naturalis / Adevărata metodă filozofică nu este alta decât aceea a științelor naturii.* Ar fi o greșeală dacă am interpreta această teză ca o cerință de a transpune în filozofie metoda din științele naturii; dimpotrivă, ea vrea să spună că filozofia trebuie să procedeze în domeniul său asemeni științelor naturii, și anume că trebuie să-și extragă conceptele din înseși lucrurile *sale.* Această teză nu proclamă o transpunere brutală a metodologiei din științele naturii în filozofie, ci invers: eliminarea metodologiei proprie științelor naturii și cerința de a proceda în filozofie așa cum se procedează în științele naturii — luând seama dintru început la tipul de lucruri despre care se tratează.

Relevanța acestui fapt pentru sarcina realizării unei psihologii este următoarea: înainte de a construi vreo teorie cu privire la relația dintre sufletesc și trupesc, dintre viața sensibilă și organele simțurilor, trebuie mai întâi luate în seamă conținuturile faptice ale vieții sufletești, așa cum sunt ele accesibile în chip nemijlocit. Primul lucru care trebuie făcut este o „clasificare a fenomenelor psihice", o împărțire a fenomenelor psihice, dar nu pe baza unui principiu aleator, impus din afară, ci o împărțire și o ordonare care să corespundă naturii psihicului, o ordonare — adică totodată o formare a conceptelor de bază — creată pornind de la esența lucrurilor ce sunt aici tratate, pornind de la esența psihicului însuși.

[25] El a încercat să pună fundamentele științei despre conștiință, despre trăiri și despre psihic în sensul cel mai larg, înregistrând conținuturile faptice așa cum sunt ele date în acest domeniu. N-a pornit de la teorii despre psihic, despre sufletul însuși, despre relația dintre psihic și elementul fiziologic-biologic, ci a lămurit mai întâi ce anume

este dat atunci când se vorbește de psihic, de trăiri. Opera sa de căpătâi, *Psychologie vom empirischen Standpunkt / Psihologia din punct de vedere empiric* (1874), este împărțită în două cărți, prima tratând despre psihologie ca știință, cea de a doua despre fenomenele psihice în general. „*Empiric*" nu înseamnă aici inductiv, precum în științele naturii, ci mai curând non-constructiv, adică „extras din lucrurile însele". Așadar, primul lucru care trebuie făcut este să caracterizăm tocmai fenomenele psihice, să ordonăm mulțimea lor după anumite structuri fundamentale, de unde sarcina unei „*clasificări*". „*Clasificare*" înseamnă împărțire, ordonare a conținuturilor faptice date. Ordonarea se realizează întotdeauna, după cum se spune, pornind de la un punct de vedere. Punctul de vedere este cel în raport cu care privesc, cel cu privire la care realizez anumite disocieri în cuprinsul unui domeniu de lucruri. Această „privire" sau punct de vedere pot fi de mai multe feluri. O multitudine de obiecte care îmi este dată o pot ordona potrivit unei scheme pe care o am în minte; îmi pot imagina că există acolo, la modul cel mai general, anumite procese, unele care se desfășoară din interior spre exterior și altele din exterior spre interior, iar astfel ordonez fenomenele psihice pe baza acestui punct de vedere. Pe de altă parte, punctul de vedere poate fi luat dintr-o sferă de obiecte care stă ea însăși într-o legătură cu ceea ce urmează a fi ordonat, iar acest lucru se petrece când ordonez procesele psihice pornind de la raporturile existente în fiziologie. S-a încercat astfel să se determine până și gândirea și voința pornind de la fenomenele nervilor motori. Se mai poate proceda și în felul următor: acest punct de vedere, cel cu privire la care ordonez, poate fi extras din înșeși conținuturile faptice [26]
ce trebuie ordonate, fără a le mai impune vreun principiu, ci obținând acest principiu chiar din ele. Aceasta este de fapt maxima pe care Brentano o urmează în clasificarea făcută de el: „ordonarea trăirilor trebuie să fie una

naturală"; cu alte cuvinte, tot ceea ce e înregistrat trebuie clasificat potrivit naturii sale. „*Natură*" înseamnă aici ceea ce este văzut pornind de la sine însuși în ceea ce el este. Nu se poate face o clasificare corectă decât „pornind de la cunoașterea prealabilă a obiectelor", „de la studierea obiectelor"[1]. Trebuie să cunosc dinainte ceva despre obiecte, despre structurile lor fundamentale, pentru a le putea ordona în chip adecvat, adică în conformitate cu ceea ce sunt ele ca lucruri și ca obiecte. Astfel ia naștere următoarea întrebare: care este natura fenomenelor psihice, spre deosebire de cele fizice? Brentano își pune această întrebare în cartea întâi a psihologiei sale. El spune acolo că prin nimic nu se deosebesc mai mult fenomenele psihice de fenomenele fizice decât prin faptul că au în ele ceva obiectual. Iar dacă, de aceea, pot exista deosebiri în domeniul fenomenelor psihice, acestea trebuie să fie cu privire la structura fundamentală a acestei posesii, adică deosebiri care țin de faptul că trăirile au în ele ceva obiectual. Aceste deosebiri în ce privește obiectualul cuprins în trăiri, cum este de pildă, în reprezentare, lucrul reprezentat, în judecare ceea ce este judecat, iar în voință ceea ce este voit — sunt cele pornind de la care se formează deosebirile între principalele clase de fenomene psihice. Această structură de bază a psihicului, în conformitate cu care fiecare trăire are în ea ceva obiectual, Brentano o numește *inexistență intențională**.

Intentio este un termen al scolasticii și el înseamnă: *orientare-către.* Brentano vorbește despre inexistența intențională a obiectului. Orice trăire se orientează către ceva, către ceva de fiecare dată diferit, în conformitate

[1] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt / Psihologia din punct de vedere empiric*, 1874; [citat după ediția din 1925, vol. 2, p. 28].

* Termenul *Inexistenz*, folosit de Brentano în această expresie, reprezintă traducerea latinescului *inexistentia*, care avea pentru scolastică sensul de „existență în ceva".

cu caracterul acestei trăiri. A-ți reprezenta ceva în ma- [27]
niera reprezentării înseamnă a te orienta-către într-un fel cu totul diferit decât atunci când judeci ceva în maniera judecării. Brentano subliniază în chip expres faptul că și Aristotel pornise de la acest punct de vedere în tratarea fenomenelor psihice și că scolastica n-a făcut decât să preia acest fenomen al intenționalității.

Luând ca reper această structură fundamentală a fenomenelor psihice, Brentano împarte diferitele moduri ale orientării către obiecte în trei clase de bază ale comportamentului psihic: prima dintre ele este reprezentarea, înțeleasă ca act al reprezentării, apoi judecata și, în al treilea rând, interesul. „Vorbim despre o reprezentare în cuprinsul căreia totdeauna apare ceva"[1a] — unde ceva este dat pur și simplu și, fiind dat în acest fel, este ca atare perceput. Reprezentarea în sensul cel mai larg este simpla deținere a ceva. Judecarea este interpretată de Brentano astfel: „a accepta ceva ca adevărat sau a-l respinge ca fiind fals"[2]. Spre deosebire de simpla deținere a ceva, judecarea implică o anumită luare de poziție față de ceea ce este reprezentat, ca lucru reprezentat. Cea de a treia clasă este numită de Brentano în mai multe feluri: interes, iubire, emoție. „Această clasă trebuie să cuprindă, după părerea noastră, toate fenomenele psihice ce nu sunt cuprinse în primele două clase."[3] El subliniază faptul că îi lipsește o expresie prin care să denumească aceste acte ale interesării de ceva. Mai târziu s-a spus și „valorizare" sau, și mai bine, „percepere a valorii".

Călăuzit de această disociere fundamentală a trăirilor psihice, Brentano caută să evidențieze structura de bază a reprezentării, a judecării, precum și a emoțiilor.

[1a] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874, p. 261.

[2] *Ibid.*, p. 262.

[3] *Ibid.*

Teza fundamentală pe care o emite Brentano referitor la relația dintre aceste fenomene este următoarea: *orice fenomen psihic ori este el însuși reprezentare, ori are la bază reprezentări.* „Reprezentarea nu constituie doar fundamentul judecării, ci și al dorinței, ca și al oricărui
[28] act psihic. Nimic nu poate fi judecat, dar nici dorit, sperat sau temut, dacă nu este reprezentat."[4] Astfel, simpla deținere a ceva capătă funcția unui comportament de bază. Judecata, interesarea sunt posibile doar dacă este reprezentat acel ceva care este judecat și care devine obiect al interesării. Brentano nu se mișcă doar la nivelul unei simple descrieri, ci el încearcă să delimiteze această împărțire a fenomenelor psihice de împărțirea tradițională, printr-o considerare critică, în detaliile căreia nu vom intra aici.

A apărut astfel în psihologie și în filozofie o tendință cu totul nouă, care încă de pe atunci a influențat psihologia americană, de pildă pe William James, a cărui influență s-a întins înapoi în Germania și în întreaga Europă, până la Henri Bergson, astfel încât putem spune că teoria acestuia despre datele imediate ale conștiinței (*Essai sur les Données immédiates de la Conscience / Eseu despre datele imediate ale conștiinței*, 1889) trimite la ideile psihologici lui Brentano. Ideea aceasta a unei *psihologii descriptive* a avut foarte mare impact asupra lui Dilthey. În lucrarea sa academică din 1894, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie / Idei privitoare la o psihologie descriptivă și analitică*, el a încercat să facă din această psihologie știința fundamentală a științelor spiritului. Cu adevărat decisiv pentru configurarea tipului de problematizare al lui Brentano trebuie socotit faptul că el a devenit profesor al lui Husserl, întemeietorul de mai târziu al cercetării fenomenologice.

[4] *Ibid.*, p. 104.

β) Edmund Husserl

Husserl însuși a fost la început matematician — elev al lui Weierstrass — și și-a luat doctoratul cu o lucrare în domeniul matematicii. Cunoștințele lui de filozofie nu depășeau ceea ce orice student își putea însuși la cursuri. Ce spunea Paulsen era onorabil și plăcut, însă nu era ceva care să trezească în Husserl pasiunea pentru filozofie ca [29]
disciplină științifică. Abia după primul doctorat el a audiat prelegerile aceluia despre care se vorbea pe atunci foarte mult, iar impresia personală pe care Brentano i-a făcut-o lui Husserl, apoi pasiunea interogării și a observației l-au captivat într-atât încât a rămas la el doi ani, între 1884 și 1886. Brentano a jucat în acest moment un rol decisiv în orientarea științifică a activității lui Husserl. În acest moment s-a decis pendularea acestuia între matematică și filozofie. Prin impresia pe care i-a făcut-o Brentano, ca cercetător și ca profesor, Husserl a întrezărit, în cuprinsul neproductivei filozofii contemporane, posibilitatea unei filozofii științifice. În această privință, este semnificativ faptul că activitatea filozofică a lui Husserl n-a început de astă dată cu vreo problemă deja epuizată, preluată din altă parte; consecvent cu evoluția sa de până atunci, el a început să filozofeze pe baza pe care o avea deja, adică și-a îndreptat meditația sa filozofică în direcția matematicii, ghidat de metodologia lui Brentano.

El s-a ocupat mai întâi — tradițional vorbind — cu logica matematicii. Însă tema reflecțiilor sale nu a fost doar teoria gândirii și a cunoașterii matematice, ci mai cu seamă analiza structurii obiectului matematicii, numărul. El a fost abilitat ca profesor la Halle de către Stumpf, elevul cel mai vârstnic al lui Brentano, către sfârșitul anilor optzeci, cu o lucrare despre conceptul de număr[5]. Această

[5] E. Husserl, *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen / Despre conceptul de număr. Analize psihologice*, Halle, 1887.

lucrare a putut lua naștere, ca cercetare veritabilă a lucrurilor, datorită psihologiei descriptive a lui Brentano. Însă curând problemele s-au transformat în probleme de principiu, iar investigațiile au atins nivelul *conceptelor fundamentale ale gândirii în genere* și al obiectelor în genere; s-a ivit sarcina de a crea o *logică filozofică* și, totodată, a
[30] luat naștere o reflecție asupra mijloacelor metodologice și asupra căilor unei cercetări corecte a obiectelor logicii. Aceasta era o variantă mai radicală a ceea ce fusese deja oferit de către psihologia descriptivă a lui Brentano și era, totodată, o critică fundamentală a amestecului contemporan dintre problematica psihologic-genetică și cea logică. Această activitate în domeniul obiectelor fundamentale ale logicii l-a captivat pe Husserl mai mult de doisprezece ani. Primele rezultate ale acestei activități fac conținutul lucrării apărute în 1900/1901, în două volume, sub titlul *Logische Untersuchungen / Cercetări logice.* Prin această lucrare, cercetarea fenomenologică s-a afirmat pentru prima oară. Ea a devenit *cartea fundamentală a fenomenologiei.* Văzută din interior, istoria nașterii acestei opere este istoria unei permanente disperări și nu ne vom ocupa de ea aici.

Primul care a recunoscut imediat semnificația centrală a acestor investigații a fost Dilthey. El le-a numit ca fiind primul mare progres științific în filozofie de la *Critica rațiunii pure* a lui Kant. Dilthey avea șaptezeci de ani când a citit *Cercetările logice* ale lui Husserl, o vârstă la care alții sunt de mult timp siguri pe ei și se simt foarte confortabil în interiorul sistemului propriu. De îndată, în cercul elevilor săi mai apropiați, Dilthey a inițiat un studiu aplicat al acestei cărți, semestre de-a rândul. Desigur că, nefiindu-i deloc străină tendința fundamentală urmată acolo, el a înțeles mai ușor însemnătatea acestei opere. Într-o scrisoare către Husserl, el compară activitatea lor cu forarea unui munte din părți opuse, căile lor ajungând în acest fel să se întâlnească. Dilthey a aflat în această carte

o primă realizare a ceea ce el căutase timp de decenii și formulase critic și programatic într-o lucrare academică din 1894: o știință fundamentală a vieții înseși.

Cartea l-a influențat apoi pe Lipps și pe elevii săi din München, însă acolo *Cercetările logice* au fost considerate ca fiind doar o psihologie descriptivă îmbunătățită.

Școala de la Marburg a luat, în felul ei, poziție. Într-o [31]
amplă recenzie, Natorp a omagiat numai primul volum al lucrării, care cuprindea o critică a logicii de pe atunci, arătându-se că logica nu poate fi întemeiată pe psihologie. El spune că cei de la Marburg n-ar prea avea multe de învățat din această lucrare și că ar fi aflat singuri tot ceea ce li se spune acolo. Cel de al doilea volum, care este de fapt cel mai important, nu este luat în seamă. Se face doar constatarea că el ar reprezenta o recădere tocmai în acea psihologie a cărei transpunere în câmpul filozofiei Husserl o respinsese în primul volum.

Vinovat de aceste neînțelegeri este într-o anumită măsură și felul în care Husserl, în introducerea la acest volum, își interpretează propria contribuție: „Fenomenologia este psihologie descriptivă." Explicitarea propriei opere este cu totul inadecvată conținutului ei. Cu alte cuvinte, Husserl, atunci când a scris introducerea la aceste cercetări, nu era în stare să cuprindă într-adevăr cu privirea tot ceea ce el prezentase de fapt în acest al doilea volum. El însuși a corectat această interpretare greșită, doi ani mai târziu, în *Archiv für systematische Philosophie* (1903).

Aceste *Cercetări logice*, așa fundamentale cum sunt, nu ne oferă totuși cine știe ce cunoaștere înaltă pentru a face față nevoilor noastre sufletești sau pentru lucruri asemănătoare, ci se mișcă la nivelul unor probleme în sine extrem de speciale și de aride: ele tratează despre obiect, concept, adevăr, propoziție, fapt, lege. Subtitlul celui de-al doilea volum sună astfel: *Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii.* El cuprinde șase cercetări specializate, destul de cuprinzătoare, iar legătura dintre ele

nu e chiar ușor de sesizat: I. *Expresie și semnificație*; II. *Unitatea ideală a speciilor și teoriile mai noi ale abstracției*; III. *Despre doctrina întregului și a părții*; IV. *Deosebirea dintre semnificațiile autonome și cele neautonome*
[32] *și ideea gramaticii pure*; V. *Despre trăirile intenționale și «conținuturile» lor*; VI. *Elementele unei explicări fenomenologice a cunoașterii*. Acestea sunt teme cu totul neobișnuite pentru logică și teoria cunoașterii. Alegerea subtitlului *Teorie a cunoașterii* nu e decât o simplă legare de tradiție. În introducere se spune că teoria cunoașterii, luată în sens riguros, nu este câtuși de puțin o teorie, ci o „reflecție menită să clarifice ce anume sunt în genere gândirea și cunoașterea, potrivit esenței lor pure, generice"[6]. Unde se vorbește despre teorie avem încă de a face cu un naturalism ascuns, căci orice teorie este un sistem deductiv creat în scopul explicării unor fapte date. Husserl respinge în chip explicit o teorie a cunoașterii în sensul obișnuit.

Încă și mai neobișnuit și cu totul contrar manierei curente de a filozofa este modul în care opera cere să fie pătrunsă și asimilată. Ea cuprinde un întreg traseu de investigație și cere ca lucrurile despre care ea tratează să le avem în minte la fiecare pas, într-o manieră explicit intuitivă, căutându-le legitimarea, pentru a le putea astfel controla. Prin urmare, nu putem — dacă vrem să nu ratăm sensul tuturor acestor cercetări — să luăm doar rezultatele lor și să le sistematizăm, ci tendința este de a urmări noi înșine până la capăt munca realizată aici și de a o duce mai departe. Dacă măsurăm impactul lucrării după tot ceea ce ea pretinde de la noi, atunci trebuie spus că, în ciuda marilor schimbări ce au avut loc de două decenii încoace, influența ei este redusă și deloc autentică.

---

[6] E. Husserl, *Logische Untersuchungen / Cercetări logice*, Halle, 1900/1901; vol. II/1, § 7, p. 19.

Ține de esența investigațiilor fenomenologice faptul că ele nu pot fi redate prescurtat, ci trebuie de fiecare dată reluate și parcurse în întregime. Orice informație amănunțită despre conținutul lucrării ar fi — fenomenologic vorbind — o răstălmăcire. De aceea vom încerca să depășim această dificultate oferind doar o primă orientare [33] asupra a ceea ce a fost realizat aici de Husserl. Acest lucru servește totodată ca o primă pregătire și elaborare a poziției pe care ne vom situa în munca noastră pe tot parcursul prelegerii.

Capitolul II

Descoperirile fundamentale ale fenomenologiei, principiul fenomenologiei și lămurirea numelui ei

[34] Vom caracteriza aceste descoperiri și vom completa apoi această caracterizare printr-o lămurire a principiului cercetării fenomenologice. Pe această bază, vom încerca o interpretare a denumirii pe care și-o dă sieși această cercetare, o determinare a denumirii de *fenomenologie*.

Vom discuta trei dintre descoperirile hotărâtoare ale fenomenologiei: în primul rând *intenționalitatea*, apoi *intuiția categorială* și, în al treilea rând, *sensul autentic al apriori-ului*. Aceste considerații sunt, prin conținutul lor, cât și prin modul de tratare, indispensabile, căci doar astfel „timpul" poate ajunge fenomenologic în fața noastră, analiza lui înaintând pas cu pas, pornind de la felul în care el ni se arată.

§ 5. Intenționalitatea

Vrem să tratăm mai întâi despre intenționalitate deoarece filozofia contemporană a fost și este pusă și acum la încercare de acest fenomen, deoarece tocmai intenționalitatea este cea care ne împiedică să înțelegem în chip nemijlocit și fără prejudecăți ce anume vrea fenomenologia. Ne-am referit la ea puțin mai devreme, atunci când am prezentat modul în care Brentano a încercat să clasifice ansamblul fenomenelor psihice adecvându-se cu rigoare la ele. Brentano și-a dat seama că intenționalitatea

este structura care constituie adevărata natură a unui fenomen psihic. Ea a devenit criteriul distingerii între fenomenele psihice și cele fizice. Însă această structură, în [35]
măsura în care ea poate fi aflată ca atare în cuprinsul a ceea ce apare, este totodată criteriul și principiul unei clasificări adecvate a fenomenelor psihice însele. Brentano subliniază în chip expres faptul că el nu face decât să preia ceea ce Aristotel și scolastica cunoșteau deja. Iar, prin Brentano, Husserl a învățat să vadă intenționalitatea.

Dar atunci cu ce drept mai putem vorbi despre intenționalitate ca despre o descoperire a fenomenologiei? Putem face acest lucru deoarece e o diferență între a cunoaște doar în linii mari o structură știind doar că ea există și a înțelege sensul ei autentic, constituția ei și, astfel, posibilitățile și orizonturile care se deschid unei cercetări ce se îndreaptă către ea cu pași siguri. De la o cunoaștere brută și de la o folosire în scopuri clasificatoare până la o înțelegere de principiu și la o elaborare a unei tematici este un drum foarte lung, care cere noi și noi observații și schimbări de perspectivă. Husserl scrie privitor la acest lucru: „Între o primă sesizare a unei distincții în planul conștiinței și fixarea ei corectă, pur fenomenologică, respectiv valorizarea ei concretă, este un pas uriaș - și tocmai acest pas decisiv pentru o fenomenologie armonioasă, fructuoasă, nu a fost făcut."[1]

În literatura filozofică curentă, se obișnuiește a caracteriza fenomenologia astfel: Husserl, se spune, a preluat conceptul de intenționalitate de la Brentano; acest concept, după cum bine știm, vine din scolastică; aceasta este

[1] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie / Idei pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică* [citată ca: *Ideen I*], în: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischen Forschung*, vol. 1, partea 1, Halle 1913, p. 185; [*Husserliana*, vol. III, cartea 1, editat de W. Biemel, 1950, p. 223 și urm.].

obscură, metafizică, dogmatică. Prin urmare, conceptul de intenționalitate nu poate fi folosit în mod științific, iar fenomenologia, cea care-l folosește, este încărcată de presupoziții metafizice, deci nu se întemeiază câtuși de puțin pe fapte date în chip nemijlocit. Astfel scrie H. Rickert
[36] în *Metoda filozofiei și nemijlocitul*: „Mai ales acolo unde conceptul scolastic de «intenționalitate», transmis prin Brentano, joacă un anume rol, conceptul de nemijlocit pare a fi și mai puțin limpede, iar șirul gândurilor celor mai mulți fenomenologi pare a fi pătruns de dogme metafizice tradiționale care îi împiedică cu totul pe adepții lor să vadă fără idei preconcepute ceea ce le stă în fața ochilor."[2] Acest studiu cuprinde o polemică de principiu cu fenomenologia. Și în alte părți, ba chiar în introducerea la noua ediție a psihologiei lui Brentano, alcătuită de O. Kraus[3], se spune că Husserl ar fi preluat pur și simplu de la Brentano conceptul de intenționalitate. Și pentru Școala de la Marburg intenționalitatea a rămas o adevărată piatră de poticnire, blocându-i accesul la fenomenologie.

Dacă respingem categoric astfel de prezentări, nu o facem pentru a salva vreo presupusă originalitate a lui Husserl în raport cu Brentano, ci pentru ca observațiile cele mai elementare și pașii ce trebuie făcuți pentru a înțelege fenomenologia să nu fie dinainte zădărnicite de astfel de caracterizări.

a) Intenționalitatea ca structură a trăirilor: evidențierea ei și o primă lămurire

Vom încerca să arătăm că intenționalitatea este o structură a trăirilor ca atare și nu o asimilare artificioasă a trăi-

---

[2] H. Rickert, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung / Metoda filozofiei și nemijlocitul. O punere a problemei*, în: *Logos*, vol. XII, 1923/1924, p. 242, notă.

[3] În: *Meiner, Philosophische Bibliothek*, Hamburg, 1925.

rilor înțelese ca stări sufletești cu alte tipuri de realități. Trebuie spus de la bun început că, atunci când încercăm să lămurim intenționalitatea, adică să o vedem și să o surprindem în ceea ce ea este, nu putem spera să reușim acest lucru dintr-o dată. Trebuie să ne eliberăm de prejudecata că, dacă fenomenologia cere să sesizăm lucrurile însele, ea spune prin aceasta că lucrurile ar trebui surprinse [37]
dintr-o dată, fără să ne ocupăm mai îndelung cu ele; dimpotrivă, e greu să pătrunzi până la lucruri și, mai ales, trebuie să demontezi prejudecățile care obturează lucrurile.

Sensul cuvântului *intentio* este: *orientare-către*. Orice trăire, orice comportament psihic se orientează către ceva. Reprezentarea este reprezentare a ceva, amintirea este amintire a ceva, judecarea este o judecare a ceva și, tot la fel, bănuiala, așteptarea, speranța, iubirea, ura. Ni se va spune că e o banalitate să subliniem în chip expres acest lucru și nicidecum vreo ispravă care ar merita să fie numită descoperire. Să mergem însă o vreme pe urmele acestei banalități și să scoatem la iveală semnificația ei fenomenologică.

Considerațiile ce urmează nu cer o ascuțime a minții ieșită din comun, ci suprimarea prejudecăților — capacitatea de a vedea pur și simplu și de a ne fixa ceea ce a fost văzut, fără a fi curioși și a ne întreba unde duce acest lucru. A vorbi la obiect despre ceva care este de la sine înțeles în cel mai înalt grad este lucrul cel mai greu pe care-l putem face, căci elementul existenței omului este artificialul, falsul, clevetirea cu privire la ceilalți. Ar fi greșit să credem că fenomenologii sunt niște oameni model, pe care nu-i caracterizează decât hotărârea de a lupta după puterile lor împotriva acestor lucruri și voința pozitivă de a deschide și de a face accesibil, ei neremarcându-se prin nimic altceva.

Să ne imaginăm un caz care e exemplar și ușor accesibil, cel al unui „comportament psihic": o percepție naturală concretă — percepția unui scaun pe care, trecând

prin cameră, îl aflu acolo și, deoarece îmi stă în cale, îl dau la o parte. Atrag atenția în mod deosebit asupra părții din urmă, pentru a arăta că vrem să obținem o percepție dintre cele mai obișnuite, nu o percepție în sensul special de fixare cu privirea a ceva. Percepția naturală, așa cum trăiesc în ea atunci când mă mișc în lumea mea, nu este de cele mai multe ori o observare și o studiere de sine stătătoare a lucrurilor, ci se contopește cu îndeletnicirea
[38] practică concretă pe care o am cu lucrurile; ea nu este de sine stătătoare în sensul că nu percep pentru a percepe, ci pentru a mă orienta, pentru a găsi calea potrivită când e vorba să fac ceva; este o observație cu totul naturală cea în care trăiesc permanent. O interpretare rudimentară va caracteriza astfel percepția scaunului: în interiorul meu se petrece un anume eveniment psihic; acestui eveniment psihic „dinăuntru", „din conștiință", îi corespunde, „afară", un lucru fizic real. Apare astfel o punere în corespondență a realității conștiinței (subiectul) cu o realitate din afara conștiinței (obiectul). Evenimentul psihic intră în relație cu ceva din afara lui. În sine nu este necesar ca această relație să intervină, căci această percepție poate fi o percepție înșelătoare, o halucinație. Este un fapt psihologic acela că apar procese psihice prin care este perceput — sau măcar se presupune astfel — ceva care n-a existat niciodată. E foarte posibil ca evenimentul psihic petrecut în interiorul meu să fie victima unei halucinații, în așa fel încât eu să ajung să văd cum trece în acest moment prin sala de curs un automobil, peste capetele dumneavoastră. În acest caz, procesului sufletesc din interiorul subiectului nu-i corespunde nici un obiect real; avem o percepere, fără ca să intervină o relație cu ceva din afara ei; sau, în cazul unei percepții false: merg prin pădurea întunecoasă și văd un om apropiindu-se de mine, însă privind mai de aproape văd că este un copac. Și aici lipsește obiectul despre care se presupune că este perceput în această percepție. Confruntați

cu aceste fapte incontestabile, în cazul cărora percepțiile pot fi lipsite de obiectul real, *nu* mai putem spune că orice percepție este o percepție a ceva; atunci rezultă că intenționalitatea — orientarea-către ceva — nu este o trăsătură necesară a oricărei percepții. Și chiar dacă oricărui eveniment sufletesc pe care îl numesc percepție i-ar corespunde un obiect fizic, aceasta ar fi tot o afirmație dogmatică; căci nici măcar faptul că acced prin conștiința mea [39]
la vreo realitate nu este sigur.

Se știe, de la Descartes încoace — și orice filozofie critică susține cu tărie acest lucru — că de fapt nu sesizez niciodată decât „conținuturi ale conștiinței". Prin urmare, atunci când folosim conceptul de intenționalitate, de pildă în legătură cu comportamentul care este percepția, punem în joc două presupoziții: pe de o parte, presupoziția metafizică potrivit căreia ceva de natură psihică ar ieși din sine către ceva fizic, ceea ce, după cum bine știm, este, de la Descartes încoace, exclus. În al doilea rând, în intenționalitate e cuprinsă presupoziția că unui proces psihic i-ar corespunde întotdeauna un obiect real; dar faptul că există percepții false și halucinații vorbește împotriva acestui lucru. Aceasta susține Rickert și împreună cu el mulți alții, atunci când spun că în conceptul de intenționalitate zac ascunse dogme metafizice. Însă am ajuns noi oare prin această interpretare a percepției ca halucinație și ca percepție falsă să aducem intenționalitatea în raza privirii noastre? Am vorbit noi oare despre ce anume înțelege fenomenologia prin acest termen? Nu! Dacă această interpretare, pe care tocmai am dat-o, ar fi luată ca fundament pentru o examinare a intenționalității, atunci accesul la ceea ce se înțelege fenomenologic prin acest lucru ar fi blocat fără nici o speranță. Să încercăm să ne clarificăm acest lucru luând de la capăt interpretarea și să privim mai exact. Căci această așa-zisă banalitate nu poate fi înțeleasă câtuși de puțin din primul moment, ci trebuie ca mai întâi să ne debarasăm de acele nefaste

trivialități pe care le aduce cu sine interogarea de ordinul teoriei cunoașterii, atât de răspândită în ziua de azi.

Să ne reamintim exemplul de mai sus cu privire la halucinație: se va spune că automobilul nu este *realiter* prezent, deci că nu există nici o coordonare între fizic și psihic, ci doar psihicul ne este dat. Dar nu este halucinația, potrivit sensului ei, tocmai o halucinație, adică o presupusă percepere a automobilului? Iar această presupusă percepere, fără legătură cu un obiect real, nu este ea ca atare tocmai o orientare-către ceva despre care se presupune
[40] că a fost perceput? Nu este iluzia însăși, ca atare, o orientare-către, chiar dacă obiectul real nu este factic prezent?

Prin urmare, o percepție nu este intențională abia atunci când ceva fizic intră în relație cu ceva psihic, nemaifiind astfel atunci când acest obiect real nu există, ci percepția este în ea însăși intențională, fie că este o percepție autentică, fie că este una falsă. Intenționalitatea nu este o proprietate care să poată fi atribuită sau nu percepției, o proprietate care să îi revină numai în anumite cazuri, ci percepția ca percepție este *de la bun început intențională*, indiferent dacă lucrul perceput este prezent sau nu în chip real. Ba tocmai fiindcă percepția ca atare este o orientare-către, iar intenționalitatea constituie structura comportamentului însuși, tocmai de aceea pot exista percepții false și halucinații.

Devine astfel limpede, dacă lăsăm deoparte toate ideile preconcepute din teoria cunoașterii, că însuși comportamentul ca atare — independent de problema corectitudinii sau incorectitudinii lui — este, potrivit structurii lui, orientare-către. Prin urmare, un proces psihic, ca stare, nu poate avea loc mai întâi în mod neintențional (ca un complex de senzații, conexiuni ale memoriei, imagini mentale și procese de gândire prin care ia naștere o imagine despre care ne întrebăm dacă îi corespundea ceva) pentru a deveni ulterior intențional, în anumite situații, ci adevărata ființă a comportamentului este orientarea-către. Intenționalitatea

nalitatea nu este ceva adăugat trăirilor, nu e o relație cu ceva ce nu este de ordinul trăirii, o relație ce survine când și când, ci trăirile însele ca atare sunt intenționale. Aceasta este prima determinare, poate încă cu totul lipsită de conținut, însă destul de importantă pentru ca pe baza ei să putem înlătura prejudecățile metafizice.

b) Răstălmăcirea, de către Rickert, a fenomenologiei și a intenționalității

În ceea ce privește preluarea intenționalității, ca și fe- [41]
lul în care Brentano a interpretat-o și a perfecționat-o, s-a dat mai puțină atenție evidențierii acestei structuri a trăirilor împreună cu tot ceea ce ea implică și s-a insistat mai mult asupra dogmelor metafizice de care era suspectat Brentano. Decisiv la Husserl este faptul că el n-a căutat dogme și presupoziții, care vor fi fost acestea, ci și-a îndreptat privirea către fenomenul însuși, anume către faptul că *perceperea este o orientare-către*. Numai că această structură nu mai poate fi acum trecută cu vederea nici în cuprinsul celorlalte tipuri de comportamente. Rickert face din aceasta baza confruntării sale și afirmă că, în unele tipuri de comportamente, această structură ar lipsi; el admite intenționalitatea în cazul judecării, negând-o în ce privește reprezentarea. El spune: reprezentarea nu este cunoaștere. Și ajunge să spună așa ceva deoarece nu s-a desprins de acele dogme potrivit cărora reprezentarea nu are în sine transcendență și nu accede la un obiect din afară. Descartes a spus, după cum bine știm, că reprezentarea, *perceptio*, rămâne numai în interiorul conștiinței, iar Rickert este de părere că transcendența actului judecării, al cărui obiect este numit de el *valoare*, ar fi mai puțin enigmatică decât transcendența actului reprezentării, care s-ar petrece ca o ieșire în afară către un lucru real. El ajunge la această concepție deoarece crede că prin actul judecării este cunoscut altceva, ceva care are

caracter de valoare, deci care nu există *realiter*, identificându-l pe acesta cu spiritualul, care este conștiința însăși; el este de părere că valoarea ar fi ceva imanent. Când cunosc o valoare, nu ies în afara conștiinței.

Esențial pentru noi nu este nicidecum să dovedim că Rickert se mișcă în contradicții, că folosește uneori un concept fenomenologic al actului reprezentării, iar alteori un concept mitic al psihologiei, ci să arătăm că, la început, el preia intenționalitatea, atâta vreme cât ea se potrivește
[42] teoriei sale, abandonând-o însă atunci când se împotrivește aceleiași teorii potrivit căreia „reprezentarea nu este cunoaștere". Caracteristic este faptul că, în ciuda pătrunderii de care dă dovadă, el este deficitar în ceea ce privește cerința cea mai elementară: aceea de a prelua faptele, așa cum ni se oferă ele. Când nu se procedează astfel, gândirea va fi lipsită de un teren ferm. Constrângerea exercitată de către lucruri nu poate fi într-un caz luată în seamă, iar în alt caz trecută cu vederea: luată în seamă atunci când lucrurile își găsesc locul într-o teorie concepută dinainte — trecută cu vederea atunci când o subminează. Un foarte bun exemplu pentru acest fel de a gândi îl oferă teoria judecății și a cunoașterii pe care o realizează Rickert, bazându-se pe Brentano. O vom discuta aici pentru a vedea cum judecățile depind de modul în care au fost sesizate lucrurile.

Rickert preia de la Brentano determinarea judecății ca *recunoaștere*. Trebuie urmărit exact locul în care el se folosește de intenționalitatea evidențiată de către Brentano și unde, în același timp, se face că nu o vede, sărind în teorie și construind. Să ne reamintim pe scurt teoria care are la bază determinarea dată de Brentano judecății:

Când judecăm, spune Rickert, consimțim reprezentărilor sau le respingem. În judecată este cuprins, ca element esențial al ei, un comportament „practic". „Deoarece acum ceea ce este valabil pentru judecată trebuie să fie valabil și pentru cunoaștere, din înrudirea dintre judecată, voință

și simțire reiese astfel că *și în cazul cunoașterii teoretice pure întâlnim o luare de poziție față de anumite valori...* Doar în raport cu valorile aprobarea sau dezaprobarea are un sens."[4] Astfel ajunge Rickert la teoria sa: *obiectul cunoașterii este o valoare.* Când percep un scaun și spun „scaunul are patru picioare", sensul acestei cunoașteri este, după Rickert, *recunoașterea unei valori.* Însă oricât de multă bunăvoință am avea, nu vom putea afla așa ceva în structura acestui enunț pe care-l facem despre [43]
percepție; căci nu sunt orientat către reprezentări și cu atât mai puțin către vreo valoare, ci către scaunul dat în mod factic.

Recunoașterea nu este ceva atașat reprezentărilor, ci reprezentarea este ea însăși o orientare-către; reprezentarea este cea care livrează obiectul posibil al judecății, iar afirmarea cuprinsă în judecare este fundată în reprezentare. Chiar între actul reprezentării și cel al judecării există o legătură intențională. Dacă Rickert ar fi văzut intenționalitatea actului reprezentării, n-ar mai fi mitologizat într-o asemenea măsură legătura dintre judecată și reprezentare, potrivit căreia judecata „ar veni să se adauge". *Legăturile dintre intenționalități sunt ele însele intenționale.*

Prin urmare, Rickert a ajuns la această teorie pornind nu de la studierea lucrurilor, ci printr-o pură deducție, preluând totodată unele prejudecăți dogmatice. Ultimul rest de conținut reic pe care îl putem afla aici este doar cel pe care Rickert l-a preluat de la Brentano și care este, la rândul lui, problematic, neputându-se ști dacă el privește întregul conținut factic al judecării. „Dacă spunem despre aceasta... despre judecată, că nu e un comporta-

[4] H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz / Obiectul cunoașterii. O contribuție la problema transcendenței filozofice*, Freiburg i. Br., 1892, p. 57 [ed. a II-a, 1904, p. 106].

ment de ordinul reprezentării, asta nu trebuie să însemne că vedem în ea, precum Brentano, un alt fel de relație a conștiinței cu obiectele sale decât aceea cuprinsă în reprezentare. Această afirmație ar fi pentru noi mult prea încărcată de presupoziții."[5] Rickert respinge aici intenționalitatea ca un criteriu al disocierii între comportamentele reprezentării și judecății, cum o vedea Brentano. Dar ce pune el în loc? Cum determină și cum întemeiază el deosebirea dintre reprezentare și judecare?

Ceea ce căutăm să vedem este „cărui gen de procese psihice îi aparține judecata realizată complet, atunci când deosebim în genere asemenea stări — cele în care observăm pur și simplu, fără a ne implica — de cele prin care ne implicăm în conținutul conștiinței noastre, ca unul ce este, pentru noi, *purtător de valoare*... Nu urmărim așadar decât să constatăm un singur fapt, unul care nu
[44] poate combate nici măcar o teorie senzualistă."[5a] Și un orb ar putea vedea că aceasta este, cuvânt cu cuvânt, poziția lui Brentano, care nu vrea altceva decât să împartă procesele psihice potrivit felului în care ne comportăm înlăuntrul lor, atunci când, pe de o parte, observăm fără nici o implicare, ca și atunci când, pe de altă parte, ne implicăm în ele. Rickert își extrage teoria dintr-un domeniu care fusese adus la lumină și descris de către Brentano; el nu vede însă că intenționalitatea este luată de fapt de către el ca fundament pentru teoria judecății și a cunoașterii. Dovada: folosind aceste distincții obținute pe calea descrierii, Rickert se folosește totodată de un concept de reprezentare care îl contrazice pe cel pe care el îl pune la baza definirii judecății; într-un loc avem: orientarea-către, neimplicată — deci reprezentarea ca mod de a ne reprezenta — iar în altă parte: reprezentarea în sensul de ceea ce este reprezentat, acesta fiind un conținut

[5] *Ibid.*, p. 56 [*ibid.*, p. 104.]
[5a] [*ibid.*, p. 105.]

al conștiinței. Acolo unde Rickert respinge idealismul reprezentării și vrea să demonstreze că actul cunoașterii nu este reprezentare, el nu se mărginește la un singur sens, ci se folosește de un concept mitic al reprezentării. El spune că atâta vreme cât reprezentările sunt doar reprezentate, ele vin și pleacă.[6] Reprezentarea nu mai este acum simplul comportament al reprezentării, ci reprezentările sunt reprezentate. „O cunoaștere de ordinul reprezentării are nevoie de o realitate independentă de subiectul cunoscător, deoarece prin intermediul reprezentărilor noi putem sesiza ceva care este independent de subiectul cunoscător doar datorită faptului că ele sunt imagini sau semne ale unei realități."[7] Cu un asemenea concept de reprezentare se poate arăta, desigur, că reprezentarea nu este cunoaștere, atâta vreme cât orientarea-către nu poate să se îndrepte decât către semne.

Însă cum stau lucrurile cu conceptul de reprezentare folosit de Rickert atunci când distinge judecata de reprezentarea ca simplă observație? De ce nu înțelege el conceptul de reprezentare în sens descriptiv, așa cum înțelege și conceptul de judecată, care a rezultat din descriere? De ce nu urmează sensul a ceea ce se află cuprins aici, [45]
și anume al unui comportament ce se realizează sub forma unei observații neimplicate?

Toate acestea se întâmplă deoarece Rickert este condus de o idee preconcepută, de teza potrivit căreia *cunoașterea nu poate fi reprezentare*; căci dacă cunoașterea ar fi reprezentare, atunci propria sa teorie, potrivit căreia cunoașterea este recunoaștere iar obiectul cunoașterii este o valoare, ar fi atunci de prisos sau poate chiar greșită. Prejudecata că reprezentarea nu poate fi cunoaștere este întărită prin invocarea lui Aristotel, potrivit căruia cunoașterea este judecată. Cunoașterea este ori adevărată,

[6] *Ibid.*, p. 57. [*ibid.*, p. 105.]
[7] *Ibid.*, p. 47 [*ibid.*, p. 78.].

ori falsă; iar adevărate sau false sunt, după Aristotel, doar judecățile. Invocându-l astfel, Rickert vrea să spună doar că Aristotel înțelege prin judecată același lucru — pe când Aristotel are în vedere prin judecată tocmai ceea ce Rickert nu vrea să vadă cu privire la simpla reprezentare: *„faptul-de-a-face-ca-ceva-să-se-vadă"*. Rickert nu vede sensul atât de simplu al reprezentării, nu vede că tocmai în ea rezidă cunoașterea.

Înțelegerea caracterului cunoscător primordial al reprezentării îi este inaccesibilă deoarece el își ia ca premisă, din filozofia științelor naturii, un concept mitic de reprezentare, ajungând astfel să afirme că, în actul reprezentării, reprezentările sunt cele reprezentate. Însă în cazul unei reprezentări ca simplă percepție, nu o reprezentare este reprezentată; eu văd pur și simplu scaunul. Acest lucru ține de însuși sensul reprezentării; vreau să spun că, atunci când îl privesc, nu văd o reprezentare a ceva, ci văd scaunul. Când mă gândesc pur și simplu la ceva și îmi reprezint ceva care nu este prezent — de pildă când îmi reprezint acum masa mea de lucru — chiar și în acest caz, în care mă gândesc pur și simplu la ceva, nu o reprezentare e reprezentată, nici vreun conținut al conștiinței, ci lucrul însuși. La fel stau lucrurile și atunci când îmi reprezint ceva cu ajutorul memoriei, de pildă când îmi amintesc de o călătorie cu barca; nu îmi amintesc reprezentări, ci îmi amintesc de barcă și de călătoria însăși. Conținuturile faptice cele mai elementare, aflate în structurile însele, sunt trecute cu vederea numai de dragul unei teorii care spune despre cunoaștere că nu poate fi reprezentare; fiind-
[46] că doar atunci când cunoașterea nu este reprezentare este îndreptățită teoria potrivit căreia obiectul cunoașterii este și trebuie să fie o valoare; și el trebuie să fie o valoare deoarece trebuie neapărat să existe o filozofie a valorii.

Ceea ce ne face orbi în fața intenționalității este ideea preconceptă că ar fi vorba aici de o teorie a relației dintre fizic și psihic, când de fapt ceea ce trebuie adus la lu-

mină este o structură a psihicului însuși. Fie că acel ceva spre care se orientează reprezentarea este un lucru material sau doar o fantasmă, fie că recunoașterea recunoaște o valoare sau că actul judecării se îndreaptă către altceva, către ceva care nu este real — primul lucru care trebuie văzut în toate acestea este orientarea-către. Structura tuturor acestor comportamente trebuie să ne-o fixăm, ca să spunem așa, fără intervenția vreunei dogme din teoria cunoașterii. Doar pornind de la ceea ce este văzut în mod corect și prin intermediul lui este posibilă o concepere și eventual o critică mai exactă a interpretării fenomenologice a intenționalității. Vom ajunge să vedem că și în fenomenologie există de fapt unele idei preconcepute cu privire la intenționalitate, idei care, bineînțeles, împiedică și mai mult o filozofie așa încărcată de dogme cum este *neokantianismul* să vadă pur și simplu ceea ce a fost pus în lumină. Atâta vreme cât gândim conform dogmelor și curentelor, prima noastră pornire este de a găsi ceva asemănător lor. Și dăm curs acestei porniri cu atât mai ușor cu cât fenomenele nu sunt, în fapt, pe de-a-ntregul scoase la lumină.

Trebuie să ne concentrăm privirea asupra structurii care este orientarea-către, ca structură a comportamentelor. Și trebuie înlăturate toate teoriile despre psihic, conștiință, persoană și așa mai departe.

c) Constituția fundamentală a intenționalității ca atare

Ceea ce am învățat până acum despre intenționalitate este, formal vorbind, ceva vid. Însă ne este deja limpede că primul lucru pe care trebuie să-l facem este să ajungem să surprindem ansamblul structurilor ei, fără a păstra în minte teorii realiste sau idealiste despre conștiință, astfel încât să învățăm să vedem cu adevărat cele ce sunt [47]

date ca atare, să învățăm că relațiile dintre comportamente, dintre trăiri, nu sunt la rândul lor complexe de lucruri, ci au caracter intențional, că toate relațiile din sfera vieții sunt determinate în ele însele de această structură. Vom vedea pe parcurs că mai există aici unele dificultăți, nu ușor de depășit. Însă pentru a vedea acest lucru trebuie să ne îndreptăm privirea mai întâi către intenționalitatea însăși. Pornind de aici vom putea totodată să ne fixăm terminologia în așa fel încât să putem înțelege un cuvânt mult folosit în fenomenologie și tocmai de aceea adeseori greșit înțeles: este vorba despre conceptul de *act*. Comportamentele vieții sunt numite și acte: percepția, judecata, iubirea, ura... Ce înseamnă aici act? Nu înseamnă o activitate, un proces sau cine știe ce forță, ci numai o *relație intențională*. Asemenea trăiri sunt acte care au caracter de intenționalitate. Trebuie să ne fixăm bine acest concept de act și să nu-l confundăm cu altele.

Pe cât de fundamentală este intenționalitatea, pe atât de vidă pare ea la prima vedere. Spunem pur și simplu că reprezentarea este reprezentare a ceva, că judecarea este judecare asupra a ceva și așa mai departe, neputându-ne închipui cum este posibil ca o știință să trateze despre asemenea structuri. Evident, această știință a ajuns la sfârșit chiar înainte de a începe cu adevărat. Și pare într-adevăr să fie astfel, iar afirmarea fenomenologică a intenționalității pare a nu fi decât o tautologie. Wundt a spus cândva că toată cunoașterea fenomenologică se reduce la propoziția A = A. Vom încerca să vedem dacă mai este ceva de zis și dacă nu cumva nu s-a spus până la urmă nimic. Fixându-ne această primă descoperire făcută de fenomenologie, și anume faptul că intenționalitatea este struc-
[48] tura trăirilor și nu o relație ulterioară, avem deja o primă indicație despre cum trebuie să procedăm pentru a vedea această constituție, această structură.

α) Lucrul perceput de către percepere: ființarea în ea însăși (lucrul din lumea ambiantă, lucrul din natură, reitatea)

Stabilind că intenționalitatea este o structură a comportamentelor, am evitat în orice caz alunecarea în construcție și în vreo teorie care să treacă cu vederea acest fapt. Ceea ce înseamnă totodată că trebuie să cercetăm această structură cu toată imparțialitatea. Iar ceea ce trebuie să încercăm în clipa de față este să facem vizibilă structura de bază a intenționalității. Prin orientarea-către a fost desemnat, în chip provizoriu, doar un prim moment al acesteia, astfel că mai avem de străbătut cale lungă până să ajungem la constituția ei structurală deplină, această constituție fiind, la rândul ei, concepută doar în chip formal și cu totul vid.

Pentru a clarifica constituția fundamentală a intenționalității, să revenim iarăși la cazul folosit ca exemplu pentru percepția naturală a unui lucru. Prin intenționalitate nu avem în vedere o relație apărută ulterior, când și când, între un lucru fizic și un proces psihic, ci structura însăși a unei atitudini ca raportare la ceva, ca orientare-către; acest fapt nu caracterizează doar o anumită percepție (cum este cea a scaunului), petrecută aici și acum, ci *actul perceperii ca atare*. Dacă ne aflăm în căutarea constituției fundamentale a intenționalității, cel mai bun lucru pe care-l putem face este să luăm aminte chiar la această constituție — orientarea-către. Dar să o lăsăm acum deoparte și să ne îndreptăm privirea asupra *acelui ceva către care ea se orientează*. Să nu privim actul perceperii ca atare, ci lucrul perceput, respectiv *lucrul perceput de această percepție*. Ce este acesta?

Vorbind fără prejudecăți — scaunul însuși. Nu văd „reprezentări" ale scaunului, nu înregistrez vreo imagine a lui, nu simt senzații date de el, ci pur și simplu *văd scaunul însuși*. Acesta este sensul perceperii, dat în chip nemijlocit. Să ne întrebăm însă mai exact: *ce anume* văd

[49] prin percepția mea „naturală", ca trăire pe care o am cât mă aflu în această sală, ce pot enunța despre scaun? — Voi spune că el se găsește în sala nr. 24, chiar lângă catedră și că probabil e folosit de către profesorii care preferă să stea jos la curs. Nu este un scaun de catedră oarecare, ci unul cu totul determinat, este scaunul de la catedra din sala 24 a Universității din Marburg, puțin stricat datorită folosirii și cam prost finisat de către fabrica de mobilă de unde în mod evident provine. Voi enunța astfel de lucruri despre scaun atunci când îl descriu în chip cu totul natural, fără prea multă elaborare și fără a mă pregăti ca pentru un experiment. Și ce voi spune? Nimic altceva decât povestea cu totul particulară, chiar dacă total neinteresantă, a scaunului acestuia, așa cum se află el mereu, fiind zilnic aici. Lucrul perceput prin această percepție „naturală" îl numim *lucru din lumea ambiantă*.

Pot stărui asupra acestei percepții și pot descrie în continuare ceea ce se află în ea, adică scaunul însuși, spunând: este atât sau atât de greu, are cutare culoare, este atât de înalt și atât de lat, poate fi împins dintr-un loc într-altul, dacă îl ridic și apoi îi dau drumul cade, îl pot sfărâma cu un topor, îi pot da foc, poate să ardă. Și în acest caz avem numai simple enunțuri prin care vorbesc despre însuși lucrul perceput, nu despre reprezentări ale scaunului și nici despre senzații, și totuși e vorba de alte determinații ale lucrului decât cele dinainte. Ceea ce am spus aici despre însuși lucrul perceput poate fi enunțat despre orice bucată de lemn. Cele spuse și arătate despre acest scaun nu îl determină ca scaun. S-a spus, ce-i drept, ceva despre scaun, însă nu despre ceea ce este el ca scaun, ci depre el ca *lucru din natură*; faptul că lucrul perceput este un scaun n-are acum nici o importanță.

Lucrul perceput este un lucru din lumea ambiantă; el este însă și un lucru din natură. Avem în limba noastră, pentru a exprima această distincție, nuanțe foarte fine în

ce privește modul în care limba însăși exprimă o semnificație. Putem spune: „ich schenke Rosen" („dăruiesc trandafiri"), dar și: „ich schenke Blumen" („dăruiesc flori"), nu însă „ich schenke Pflanzen" („dăruiesc plante"). Iar botanica nu disecă flori, ci plante. Diferența între plantă și floare, ambele nume putând fi enunțate despre același trandafir, este diferența dintre lucrul din natură și lucrul din lumea ambiantă, floarea fiind lucrul din lumea ambiantă, iar planta lucrul din natură. [50]

Și unul și celălalt sunt lucruri percepute în ele însele. Se naște totuși întrebarea dacă, prin această descriere care a scos la iveală ce anume este dat în lucrul însuși care a fost perceput, am obținut ceea ce în fenomenologie este denumit, în sens riguros, ca fiind lucrul perceput. Dacă vom medita asupra faptului că aceste două structuri reice — lucrul din lumea ambiantă și lucrul din natură — revin unuia și aceluiași scaun, va fi dificil să ne dăm seama cum trebuie înțeleasă relația dintre ele. Vom ști aceasta mai bine ceva mai târziu, în contextul unei alte discuții. Acum trebuie reținut doar următorul lucru: când spun, în modul cel mai natural și nu ca urmare a unei observații și a unui studiu teoretic asupra scaunului, că scaunul este tare, prin aceasta nu constat un grad de soliditate sau de densitate al acestui lucru ca lucru material, ci vreau să spun doar atât: scaunul este incomod. Încă de pe acum putem vedea că anumite structuri ce revin lucrului din natură și care pot fi observate ca atare separat, precum duritatea sau greutatea, ni se prezintă în primă instanță ca având anumite caracteristici ce țin de lumea ambiantă. Duritatea sau rezistența materială este prezentă ea însăși în caracterul de incomoditate și numai în el, nefiind abia apoi dedusă sau derivată din el. Lucrul perceput ni se oferă pur și simplu în el însuși, iar nu pe baza unor puncte de vedere aduse asupra lui. El este un anumit lucru din lumea ambiantă, chiar dacă multora acest fapt le rămâne ascuns.

[51] Pot cerceta și mai departe ceea ce am aflat prin actul perceperii, respectiv acest lucru din natură determinat. Printr-o cercetare adecvată a lui pot scoate la iveală faptul că unui asemenea lucru îi aparțin în mod necesar ceva precum materialitatea și întinderea, că orice lucru întins, având întindere, are și culoare și că orice culoare ca atare are o suprafață a sa, că ceea ce este material și întins poate fi mutat din loc, că își poate schimba locul. În felul acesta am scos iarăși la iveală cele ce pot fi aflate în acest lucru, însă de data aceasta nemaipornind de la lucrul perceput (scaunul), în calitatea sa de lucru din lumea ambiantă, și nici ca lucru din natură, ci tratând de astă dată despre *reitatea* ca atare. Vorbesc despre materialitate, despre întindere, culoare, despre capacitatea de a fi mutat dintr-un loc într-altul și despre determinări asemănătoare, care nu îi sunt proprii numai acestui scaun, ci oricărui lucru din natură, referindu-mă la niște structuri ce constituie reitatea ca atare a lucrului, adică la momentele structurale ale însuși lucrului din natură, la conținuturile obiective ce trebuie desprinse din datul însuși.

În toate cele trei cazuri am tratat despre ființarea în sine însăși care este percepută, despre ceea ce am putut afla în cuprinsul ei. Termenul de „percepere" este folosit aici într-un sens larg, dar obișnuit. Teoria cunoașterii sau psihologia vor spune că aceste descrieri ale lucrului din natură și ale lucrului din lumea ambiantă sunt naive și, ca urmare, neștiințifice. Căci, se va spune, într-o primă instanță eu văd de fapt cu ochii doar ceva colorat și nu am în primul moment decât senzații ale culorii galbene, restul venind ulterior să se adauge.

Acestei descrieri științifice noi îi preferăm în orice caz naivitatea, pura naivitate, cea care vede din primul moment și care vede cu adevărat scaunul de la catedră. Când spunem că „vedem", „a vedea" nu este înțeles aici în sensul restrâns de senzație optică, ci doar de „simplă luare la cunoștință a ceea ce poate fi aflat ca prezent". Dacă

vom avea tot timpul în minte această expresie, vom putea înțelege fără dificultăți ceea ce ne este dat în chip ne- [52]
mijlocit și îl vom putea considera așa cum se arată el. Vom spune așadar despre acest scaun că se vede că provine dintr-o fabrică. Nu tragem în felul acesta nici o concluzie, nu desfășurăm cine știe ce reflecție, ci vedem aceasta la scaun, deși nu avem o senzație a fabricii sau ceva de felul acesta. Domeniul a ceea ce poate fi aflat printr-o simplă luare la cunoștință este în mod fundamental cu mult mai extins decât ceea ce poate constata o anumită teorie a cunoașterii sau o psihologie, elaborate pe baza unei teorii a percepției. Prin această percepere sau vedere, înțelese în sens larg, este perceput chiar tot ceea ce am spus despre reitate, anume faptul că în însuși acest lucru se află materialitate, că el are întindere, culoare și că aceasta din urmă se întinde pe o suprafață. Toate acestea nu sunt lucruri pe care le pot găsi în această sală de curs, ci sunt conexiuni între caractere generale, ele nefiind totuși inventate, construite; aceste structuri și conexiunile lor specifice le pot vedea într-un mod suficient de elaborat, aflându-le pur și simplu — nu neapărat grație unei exaltări mistice, ci reprezentându-mi pur și simplu structurile ce pot fi descifrate în cuprinsul a ceea ce este dat.

β) Lucrul perceput de către percepere: felul în care este el intenționat (perceptivitatea ființării, caracterul de corporal-prezent)

Tot n-am ajuns până acum la ceea ce am numit, în sens riguros, lucrul perceput. În sensul strict pe care i-l dă fenomenologia, lucrul perceput nu este *ființarea* în ea însăși care este percepută, ci ființarea *percepută*, ființarea în măsura în care ea este percepută, deci *așa cum* se arată ea în cuprinsul percepției concrete. Lucrul perceput este, în sens riguros, lucrul perceput ca atare, mai exact spus, dacă ne amintim exemplul dat mai înainte, *perceptivitatea* acestui scaun, felul în care este el perceput și structura acestei

[53] percepții. Felul în care este perceput scaunul se deosebește de structura potrivit căreia el este reprezentat. Prin expresia *lucrul perceput ca atare* înțeleg *această ființare și felul în care este ea percepută*. Aducem astfel în discuție o structură cu totul nouă, despre care nu mai putem enunța tot acel șir de determinații pe care le-am enunțat până acum cu privire la scaun.

Faptul că scaunul este perceput nu este ceva care aparține scaunului ca scaun; o piatră, o casă, un copac sau alte lucruri asemănătoare pot fi și ele percepute. Faptul-de-a-fi-perceput și structura perceptivității țin așadar de actul percepției ca atare, adică de intenționalitate. Putem așadar distinge în felul următor între: 1) *ființarea însăși*, care este lucrul din lumea ambiantă, lucrul din natură, respectiv reitatea, și 2) *ființarea în felul în care este intenționată*, percepută, reprezentată, judecată, iubită, urâtă sau gândită în sensul cel mai larg. În primele trei cazuri avem de-a face cu ființarea în ea însăși, în celălalt caz cu faptul-de-a-fi-intenționat, cu perceptivitatea ființării.

Dar ce este această perceptivitate? Există oare în genere așa ceva și se poate oare enunța ceva despre perceptivitatea scaunului? Este important să vedem aceste structuri — neinfluențați de cine știe ce teorie — ca fiind cu totul altceva decât structurile lucrului, ale ființării ca ființare. Prin această determinare provizorie a perceptivității și prin delimitarea ei de reitate am obținut deja o primă indicație asupra direcției în care va trebui să privim. Evident că nu vom privi lucrul însuși, așa cum este el vizat intențional în percepere, ci îl vom privi *potrivit felului în care este el intenționat*. Și ce ni se arată aici? Lucrul ca atare care este perceput are caracterul de *corporalitate*, cu alte cuvinte ființarea care se prezintă ca una percepută are caracterul de *corporal-prezent*. Ființarea nu
[54] e dată numai ca ea însăși, ci este dată ea însăși în corporalitatea sa. Este o diferență — în ce privește felul în care este dat un lucru sau altul — între *a fi dat corporal* și *a fi*

dat ca el însuși. Această diferență ne-o vom clarifica căutând să vedem cum anume este prezent ceva care este doar reprezentat. Prin reprezentare înțelegem aici simplul fapt de a ne aduce ceva în minte*.

Îmi pot reprezenta în acest moment podul Weidenhauser; mă transpun chiar în fața lui. Când mă gândesc astfel la el, podul este dat el însuși, adică este dat podul însuși și nu o imagine a lui sau o fantasmă, ci el însuși, și totuși el nu îmi este dat corporal. Mi-ar fi dat corporal dacă m-aș duce și m-aș așeza lângă podul însuși. Dar asta înseamnă că ceea ce este dat el însuși nu are neapărat nevoie să fie dat corporal, pe când orice lucru dat corporal este dat el însuși. *Corporalitatea este un mod privilegiat în care o ființare este dată ea însăși.* Acest mod în care ceva este dat el însuși ne va fi și mai limpede dacă îl vom deosebi de un alt mod posibil al reprezentării, pe care fenomenologia îl concepe ca *intenționare vidă.*

Intenționarea vidă este un alt mod în care ceva este reprezentat, și el poate avea loc atunci când, de pildă, vorbim despre pod și ne gândim pur și simplu la el, amintindu-ni-l. Am în vedere podul însuși, fără a-l vedea în aspectul său, dar mă refer la el în sensul intenționării vide. O mare parte din vorbirea noastră obișnuită se petrece în acest fel. Avem în minte lucrurile însele, nu imagini sau reprezentări ale lor, și totuși ele nu ne sunt date în chip intuitiv. Și aici, în cazul intenționării vide, lucrul vizat este vizat în mod direct, însă doar în chip vid, ceea ce înseamnă că îi lipsește o umplere intuitivă. Umplerea intuitivă este prezentă însă în simpla reprezentare.

* Cuvântul *Vergegenwärtigung*, care apare în acest loc și e redat prin „a ne aduce ceva în minte", va fi tradus în cele ce urmează prin „reprezentare", „simplă reprezentare" sau prin alte formule care țin de limbajul curent („ne gândim la"). Heidegger face de fapt cu această ocazie o „coborâre" la limba obișnuită, tocmai pentru a sugera permanent că se referă la „reprezentarea în sens larg".

Aceasta ne oferă, ce-i drept, ființarea însăși, însă nu o donează corporal.

Această diferență dintre intenționarea vidă și reprezentarea intuitivă nu este valabilă numai pentru percep-
[55] ția senzorială, ci și pentru toate actele, cu modificările lor. Să luăm propoziția: 1+2 este 2+1. O putem rosti fără să ne gândim prea mult la ea, o înțelegem și știm că nu spune un nonsens. Dar o putem rosti și cu deplină înțelegere, astfel încât fiecare pas să fie împlinit printr-o reprezentare a ceea ce este vizat. Prima oară o rostim oarecum orbește, pe când a doua oară o vedem ca atare. În cel de al doilea caz, când lucrul avut în vedere este reprezentat în minte, el este reprezentat în chip originar, în măsura în care îmi fac prezent 2+1... și toate determinațiile în semnificațiile lor originare. Numai că doar rareori noi ne mișcăm în sfera acestei gândiri intuitive care se legitimează prin lucruri, cel mai adesea gândim prescurtat și orbește.

Un alt mod al reprezentării în sensul cel mai larg este *percepția imaginii*. Dacă vom analiza o percepție a unei imagini vom vedea cu claritate cum lucrul pe care îl percepem având conștiința imaginii are o cu totul altă structură decât lucrul pe care îl percepem prin simpla percepție sau reprezentare. Pot privi o ilustrată cu podul Weidenhauser. Este vorba aici de un fel nou de reprezentare. Dată în mod corporal este acum cartea poștală însăși. Ea însăși este un lucru, un obiect, la fel ca și podul, ca un copac și așa mai departe. Însă acest lucru nu este un simplu lucru precum podul însuși, ci este, cum am mai spus, un lucru-imagine. Percepându-l, văd prin intermediul lui ceea ce a fost înfățișat în imagine, și anume podul. Atunci când am percepția unei imagini, eu nu înțeleg în mod tematic lucrul-imagine, ci, când privesc ilustrata cu podul Weidenhauser, eu văd — în virtutea unei atitudini naturale — ceea ce a fost înfățișat acolo, și anume podul, lucrul a cărui imagine mi-o oferă ilustrata. În cazul acesta, el nu este nici intenționat în chip vid, nici simplu reprezentat,

nici perceput originar, ci este conceput în acest complex specific pe care-l presupune punerea a ceva în imagine. Podul însuși este de astă dată lucrul reprezentat, iar reprezentarea are loc aici prin intermediul înfățișării în imagine a ceva. Această sesizare a imaginii, a ceva care e înfățișat în imagine, printr-un lucru-imagine, are o cu totul altă [56] structură decât simpla percepție. Trebuie să ne fie foarte clar acest lucru, deoarece s-a încercat, mai înainte ca și acum, să se considere sesizarea imaginii ca fiind un tip de sesizare cu ajutorul căruia se crede că poate fi elucidată percepția în genere a unui obiect. În conștiința despre imagine sunt prezente lucrul-imagine și lucrul înfățișat în imagine. Lucrul-imagine poate fi un lucru concret — tabla de pe perete — însă el nu este un simplu lucru din natură sau din lumea ambiantă, ci el arată ceva, arată lucrul însuși care e înfățișat prin imagine; dimpotrivă, în simpla percepție, în simpla sesizare a unui obiect, nu putem afla nimic din ceea ce numim conștiință despre imagine. În sesizarea simplă a unui obiect nu putem afla așa ceva și ar însemna să o răstălmăcim complet dacă am veni cu următoarea interpretare: atunci când văd această casă, eu nu percep în primă instanță decât o imagine prezentă în conștiința mea, în sensul că ceea ce îmi este dat este un lucru-imagine, el fiind conceput ca înfățișând lucrul din exterior, casa care se află în afara mea; am avea atunci în interior o imagine subiectivă, iar în exterior, transcendent, lucrul înfățișat de această imagine. Nimic din toate acestea nu putem afla în simpla sesizare a unui obiect, ci, dimpotrivă, sensul percepției este pur și simplu de a mă face să văd casa însăși. Trecând peste faptul că această transpunere a conștiinței despre imagine (care are o cu totul altă constituție) în sfera simplei sesizări a unui obiect nu explică nimic și conduce către teorii de nesusținut, trebuie să arătăm adevăratul motiv pentru care ea trebuie respinsă: nu corespunde fenomenelor pe care le aflăm pur și simplu aici. Mai există și dificultatea următoare, asupra căreia nu vom insista însă: dacă cunoașterea

în genere este o sesizare a imaginii unui obiect ca imagine imanentă a unui lucru transcendent, cum ar putea fi atunci sesizat obiectul transcendent însuși? Dacă orice sesizare a unui obiect este conștiință despre imagine, atunci pentru imaginea imanentă am nevoie iarăși de un lucru-imagine care să reprezinte lucrul imanent. Acesta
[57] este un moment secundar care vorbește împotriva teoriei. Lucrul cel mai important este însă acesta: nu numai că în simpla sesizare nu este cuprins nimic de ordinul imaginii și al înfățișării prin imagine, dar nimic de genul conștiinței despre imagine nu e prezent în actul sesizării obiectului. Punerea la bază a unei conștiințe despre imagine nu trebuie respinsă pentru motivul că am ajunge astfel să facem un regres la infinit și nici pentru că, punând această conștiință despre imagine la baza sesizării obiectului, am ajunge la o teorie ce nu poate fi susținută, ci pentru că ea însăși reprezintă contrariul a tot ceea ce, fenomenologic vorbind, am putea afla acolo; a o presupune înseamnă a face teorie fără fenomenologie — și de aceea trebuie ca actul percepției să fie gândit cu totul diferit de conștiința despre imagine. Conștiința despre imagine este posibilă ca act perceptiv numai întrucât este sesizat lucrul-imagine și abia prin intermediul lui este sesizat ceea ce a fost astfel înfățișat.

Să reținem următorul lucru: momentul autentic în perceptivitatea lucrului perceput, dacă pornim de la simpla percepție, este acesta: *în percepție, ființarea percepută este corporal prezentă*. Caracterului de corporal prezent în el însuși al lucrului perceput vine să i se adauge un alt moment, pe care îl aflăm în orice percepție a unui lucru, dacă o considerăm cu privire la perceptivitatea ei: faptul că, întotdeauna, lucrul perceput este vizat intențional în *totalitatea sa ca lucru*. Când văd un obiect ce poate fi perceput prin simțuri, când văd acest scaun bine cunoscut, văd întotdeauna — și spunem asta referindu-ne la un anume mod al vederii — doar o anumită latură și un anumit

aspect. Văd, de pildă, partea de deasupra a tăbliei scaunului, în timp ce suprafața de dedesubt nu o văd, și cu toate acestea, când văd astfel scaunul, sau doar picioarele lui, nu îmi închipui că ar avea picioarele tăiate. Când intru într-o cameră și văd un dulap, ceea ce văd nu e ușa dulapului sau o simplă suprafață, ci văd dulapul ca atare, iar acest fapt ține de sensul percepției înseși. Dacă mă învârt în juru-i, văd mereu alte aspecte; însă în fiecare moment mă gândesc în chip natural că văd dulapul însuși și nu vreun aspect al lui. Aceste aspecte se pot permanent [58] schimba unele cu altele, întrucât există o mulțime de astfel de aspecte pe care lucrul mi le poate oferi. Când mă învârt în jurul lui, lucrul însuși care este perceput își păstrează identitatea corporală. Lucrul *se adumbrește* în aspectele sale. Însă nu adumbrirea lui este avută de mine în vedere, ci, de fiecare dată, însuși lucrul perceput printr-o astfel de adumbrire*. Lucrul perceput își păstrează identitatea dincolo de multiplicitatea percepțiilor ce alternează, astfel că nu voi avea altă percepție în sensul că percep alt lucru, și cu toate acestea conținutul percepției este

* *Abschattung*, „adumbrire", este un concept central în teoria husserliană a percepției. Adumbrirea este modul în care ne este dat un obiect fizic, modul în care el apare (*die Erscheinungsweise*) și în care el se prezintă (*die Darstellungsweise*) și care e fundamental diferit de modul în care ne sunt date trăirile. Dimensiunea spațială a obiectului fizic joacă aici un rol important, deoarece tocmai ea face ca obiectul fizic să ne apară potrivit unor „aspecte" succesive ale sale, celelalte rămânând de fiecare dată „în umbră". Lucrul corporal nu poate fi „trăit" (*erlebt*) ca atare, ci el este accesibil percepției numai prin aceste „adumbriri", adică prin rămânerea „în umbră" a diferitelor aspecte pe care el le oferă, în timp ce altele sunt percepute. Esențial în cazul acestui mod de a apărea al lucrului corporal este faptul că, în ciuda multiplicității adumbririlor, lucrul este perceput ca fiind *unul singur*. Apoi, de reținut este faptul că, spre deosebire de lucrul care este dat prin ele, aceste „adumbriri" sunt „trăite", sunt ele însele „trăiri". Cf. la aceasta *Ideen I* (*Husserliana* III), pp. 14, 92–93.

altul, în timp ce lucrul perceput e vizat intențional ca fiind unul și același.

În cazul percepției imaginii, mai putem afla — în ce privește sesizarea lucrului în totalitatea sa și în adumbrirea sa — încă o structură a lucrului perceput, înțeles în sens strict. Perceput corporal este însuși lucrul-imagine, dar și acesta, de fiecare dată, printr-un aspect. Însă perceperea lucrului-imagine nu se împlinește o dată cu perceperea naturală a imaginii. Dimpotrivă, poștașul, de pildă, poate considera lucrul-imagine (ilustrata) ca fiind doar un lucru din lumea ambiantă, în speță ca o carte poștală. Percepția lucrului-imagine — ca percepție pură, simplă, a unui lucru — nu numai că nu ajunge să se realizeze, dar nu pot spune, de asemenea, că ceea ce văd în primă instanță este doar un lucru din care aș deduce apoi că este o imagine a ceva. Văd din primul moment ceea ce este reprezentat în imagine și în nici un caz nu văd lucrul-imagine, ca lucru izolat tematic, la fel cum nu stau să văd liniile și petele de culoare din desen. Pentru a le vedea pe acestea ca pure momente ale lucrului este nevoie de o modificare a modului natural de observație, de un fel de *dez-imaginare*. Tendința naturală a percepției e îndreptată, în acest sens, către sesizarea imaginii.

γ) O primă indicație asupra felului de a fi al intenționalității, ca legătură intimă dintre *intentio* și *intentum*

În cuprinsul acestei multiplicități de moduri ale reprezentării avem totodată și o anumită conexionare a lor: in-
[59] tenționarea vidă, simpla reprezentare a ceva, sesizarea unei imagini și simpla percepere nu stau pur și simplu alături una de alta, ci stau într-o legătură structurală. Prin simpla reprezentare intuitivă se poate, de pildă, ca o intenționare vidă să-și obțină umplerea cu un conținut intuitiv. Ceea ce este vizat printr-o intenționare vidă, printr-o gândire lipsită de conținut mental, este ceva gol din punct de vedere intuitiv, adică îi lipsește plinătatea pe care i-o

dă intuiția. Simpla reprezentare poate fi umplută cu un conținut intuitiv numai până la un anumit grad, întrucât ea nu ne poate nicicând oferi lucrul însuși ca un dat corporal.

Pot vorbi despre ceva bazându-mă pe simpla reprezentare a lui (în loc să vorbesc pur și simplu despre el) sau — de pildă atunci când intervine o controversă privind numărul de arcade sau de stâlpi ai podului despre care vorbeam — se poate foarte bine întâmpla ca ceea ce a fost simplu reprezentat să fie umplut din nou și într-un alt fel prin însuși datul corporal. Percepția și datul percepției sunt un caz cu totul special al umplerii intenționale. Orice intențiune are în sine tendința spre umplere și deține de fiecare dată o anumită posibilitate de umplere, proprie numai ei, percepția în genere numai prin percepție; amintirea nu se umple niciodată prin așteptare, ci printr-o simplă reprezentare rememorativă, adică prin percepție. Există legi cu totul determinate care guvernează posibilitățile umplerii unei intenționări vide date în prealabil. La fel stau lucrurile și în sfera perceperii unei imagini. Putem înfățișa aceste legături și mai complicat dacă vom vorbi, pe lângă imagine, care este originalul, și de o imagine ulterioară, în sensul de copie. Când am o copie, adică o imagine copiată a ceva, este prezentă aici o anumită legătură structurală de continuitate între copie — imagine (original) — și model, astfel că lucrul înfățișat în imagine ni se arată prin intermediul funcției de reprezentare pe care o are copia (ca și imaginea față de model). Dacă însă copia ca atare trebuie să-și dovedească autenticitatea sa de copie, atunci n-o pot compara cu modelul, ci legitimarea [60]
intuitivă a copiei, a imaginii copiate, ne-o oferă imaginea originală care — ca imagine a ceva — este ea însăși un model. Aceste structuri caracteristice ale legitimării și ale posibilității de a legitima străbat de la un capăt la altul toate actele sesizării, chiar dacă facem acum cu totul abstracție de acest act specific al sesizării care este perceperea. Cel

mai important este faptul că lucrul perceput ni se arată astfel în perceptivitatea sa, lucrul de care luăm cunoștință printr-o imagine ni se arată în caracterul său figurativ, lucrul reprezentat pur și simplu ni se arată așa cum este el reprezentat, iar lucrul vizat printr-o intenționare vidă ni se arată în modul intenționării sale vide. Toate aceste distincții nu exprimă altceva decât diferitele moduri în care obiectele acestor acte sunt intenționate.

Aceste legături structurale și aceste trepte ale umplerii, legitimării și confirmării sunt relativ ușor de văzut în domeniul reprezentării intuitive, dar ele se găsesc peste tot, în toate actele, de pildă în domeniul comportamentului pur teoretic, al determinării de factură teoretică sau al discursului teoretic. Dacă nu am avea posibilitatea să urmărim structurile însele ale fiecărui lucru ca atare care e intenționat, nici măcar nu ne-am putea gândi să elaborăm în mod științific o fenomenologie autentică, una extrasă din fenomenele însele, o fenomenologie a formării conceptelor, a genezei lor din semnificațiile brute. Fără acest fundament, orice logică rămâne diletantă sau rămâne o simplă construcție.

Trebuie deci să ajungem să înțelegem legătura cu totul specială dintre modul în care un lucru e intenționat și lucrul ca atare care este intenționat, cu alte cuvinte legătura intimă dintre *intentio* și *intentum*; *intentum* trebuie înțeles aici în sensul pe care l-am pus în lumină ceva mai devreme: el nu e lucrul perceput, lucrul în calitatea lui de ființare, ci este ființarea pe care o înțelegem potrivit modului în care este ea percepută, este *intentum* în modul perceperii sale. Abia când am ajuns să vedem în ce mod intenționează fiecare *intentio* ca atare putem spune că am adus în câmpul privirii noastre, chiar dacă numai provizoriu, această constituție fundamentală care este *intenționalitatea*.

Intentio este concepută în fenomenologie și ca vizare intențională (*Vermeinen*). Există o legătură între această

vizare intențională și lucrul vizat de ea, sau, altfel spus, [61]
între *noesis* și *noema*. Νοεῖν înseamnă a percepe (*vernehmen*), a sesiza pur și simplu, înseamnă perceperea însăși (*Vernehmen*) și lucrul perceput (*Vernommene*), așa cum este el perceput. Fac referire la acești termeni deoarece ei nu alcătuiesc doar o terminologie, ci și o anumită interpretare a orientării-către. Orice orientare-către — frica, speranța, iubirea — are acel caracter al orientării-către pe care Husserl îl numește *noesis*. Iar în măsura în care νοεῖν este luat din sfera cunoașterii teoretice, putem spune că se realizează aici o explicare a sferei practice pornind de la cea teoretică. Terminologia aceasta nu este periculoasă pentru ceea ce noi urmărim să facem, adică pentru clarificarea faptului că intenționalitatea nu este pe deplin determinată decât atunci când am ajuns să vedem această legătură intimă dintre *intentio* și *intentum*. Iată de ce, pentru a rezuma, vom spune: la fel cum intenționalitatea nu este o punere în legătură ulterioară a trăirilor și obiectelor — despre care să putem afirma că ar fi în primă instanță neintenționale —, ci este mai degrabă o structură a lor, tot așa constituția fundamentală a acestei structuri cuprinde în sine de fiecare dată, în chip intențional, acel ceva către care ne orientăm și care este numit *intentum*. Această provizorie scoatere la iveală a *constituției fundamentale a intenționalității ca legătură intimă dintre i n t e n t i o și i n t e n t u m* nu este însă ultimul nostru cuvânt în ce privește intenționalitatea, ci reprezintă doar o primă indicație și o primă punere în lumină a unui domeniu tematic asupra căruia se vor apleca apoi considerațiile noastre.

Dacă vom căuta să arătăm care este diferența dintre determinarea oferită aici și cea realizată de Brentano, atunci trebuie spus: Brentano a văzut în intenționalitate acea *intentio*, *noesis* și multitudinea modurilor sale, însă n-a văzut *noema*, *intentum*. El nu a dat în cele din urmă decât o determinare nesigură a ceea ce el numea „obiect intențional". Cele patru semnificații ale obiectului percepției —

ale lucrului perceput — au făcut deja limpede că sensul acelui „ceva" prezent în reprezentarea a ceva nu e atât de ușor accesibil. Brentano ezită și atunci când înțelege uneori prin „obiect intențional" ființarea însăși în ființa sa, alteori felul în care ea este sesizată, nedeosebindu-l de ființarea ca
[62] atare; el nu ajunge câtuși de puțin să delimiteze în mod riguros felul în care ceva este intenționat, ceea ce înseamnă că nu reușește să degajeze intenționalitatea ca atare, ca un întreg structural. Însă aceasta înseamnă totodată că intenționalitatea, care e un caracter al ființării, este pentru el totuna cu ființarea. Brentano nu discută dacă intenționalitatea trebuie să fie o structură, și aceasta fiindcă el preia în cadrul propriei sale teorii sensul tradițional al psihicului, ca ceva care poate fi perceput imanent, ca obiect imanent al conștiinței (în sensul teoriei lui Descartes). Caracterul psihicului însuși rămâne nedeterminat, în așa fel încât — deși intenționalitatea cere acest lucru — nu mai putem vedea nici un motiv pentru care ea să fie înțeleasă ca o structură. Acesta este un moment ce n-a fost până acum depășit nici în fenomenologie. Astăzi intenționalitatea este concepută pur și simplu ca structură a conștiinței sau ca structură a actelor, a persoanei, dar aceste două realități, a căror structură trebuie să fie intenționalitatea, sunt înțelese în mod tradițional. Se încearcă ce-i drept în fenomenologie — de către Husserl, ca și de către Scheler, fiecare într-un mod diferit — să se iasă din sfera condiționării psihice și a caracterului psihic al intenționalității; Husserl face acest lucru concepând intenționalitatea ca structură universală a rațiunii (rațiunea nefiind aici psihicul, ci fiind diferită de psihic); Scheler o concepe ca structură a spiritului sau a persoanei, diferite și acestea de psihic. Vom vedea însă că ceea ce se înțelege aici prin rațiune, spirit și *anima* nu depășește tipul de abordare cu care lucrează aceste teorii. Amintesc acest lucru deoarece vom vedea că fenomenologia, prin această determinare a intenționalității, cere să fie dezvoltată într-un chip mai ra-

dical. Nu trebuie deci criticat pur și simplu Brentano atunci când vrem să criticăm intenționalitatea! Dacă vom face astfel, tema cercetărilor noastre ne va scăpa din mână din prima clipă.

Nu intenționalitatea ca atare este dogmatică din punct [63]
de vedere metafizic, ci, putem spune, ceea ce se află dincolo de ea și îi servește ca suport. Privitor la acest ceva a cărui structură este intenționalitatea, tradiția nu s-a întrebat niciodată ce anume este și ce sens ar avea să vorbim în cazul lui despre o structură. Cu toate acestea, pentru a ajunge să surprindem într-o primă fază intenționalitatea, regula metodologică pe care avem a o urma este să constatăm numai ceea ce se arată de la sine, fie acest lucru oricât de sărac. Doar așa o vom putea vedea în ea însăși și, cu ajutorul ei, lucrul a cărei structură ea este, precum și felul în care ea este o astfel de structură. Intenționalitatea nu e o explicație ultimă a psihicului, ci un prim punct de plecare pentru depășirea acelei abordări necritice a realităților determinate în mod tradițional ca psihic, conștiință, complex al trăirilor, rațiune. Însă dacă acest concept fenomenologic fundamental implică sarcina de a realiza o atare depășire, atunci înseamnă că el n-are voie cătuși de puțin să devină un cuvânt-cheie al fenomenologiei, ci, dimpotrivă, el nu face decât să numească acel domeniu prin deschiderea căruia fenomenologia își află propria posibilitate. Trebuie de aceea să recunoaștem deschis că nu ne este limpede sensul apartenenței lui *intentum* la *intentio*. Continuă să rămână o enigmă ce fel de raport există între intenționarea unei ființări și această ființare însăși; problematic rămâne și dacă ne putem în genere întreba în felul acesta. Însă nu putem căuta să dezlegăm aceste enigme câtă vreme caracterul lor enigmatic este acoperit de teoriile pro sau contra intenționalității. De aceea, nu vom câștiga nimic în ce privește înțelegerea intenționalității dacă vom continua să speculăm cu privire la ea, ci singura cale este de a o urmări în concretizările ei. Iar ocazia pentru

aceasta ne-o oferă încercarea de a ne clarifica cea de-a doua descoperire făcută de fenomenologie, în speță *intuiția categorială*.

§ 6. Intuiția categorială

Ceea ce căutăm acum să ne clarificăm sub această denumire este ceva care nu a putut fi descoperit decât după ce *intenționalitatea* a fost în prealabil evidențiată ca structură. Termenul „intuiție" corespunde, în semnificația lui, [64] cu ceea ce, mai devreme, a fost definit în sens larg ca „vedere". *Intuiție* înseamnă: simpla sesizare a ceva care e aflat el însuși în chip corporal, așa cum acesta se arată. Trebuie spus în primul rând că prin acest concept nu s-a adjudecat în prealabil că unicul și cel mai originar mod al intuirii ar fi percepția senzorială, nemaiexistând și alte posibilități ale intuiției care să privească alte domenii de lucruri și alte conținuturi reice. În al doilea rând trebuie spus că nu avem voie să înțelegem prin el mai mult decât înțelege fenomenologia atunci când îl folosește: *simpla sesizare a ceva dat corporal, așa cum ni se arată acesta.* Prin intuiție în sens fenomenologic nu avem în vedere cine știe ce capacitate ieșită din comun sau cine știe ce manieră absolut excepțională de a pătrunde în cele mai inaccesibile teritorii și adâncuri ale lumii, la fel cum nu avem în vedere nici vreo intuition* în sens bergsonian. De aceea, a caracteriza fenomenologia ca înrudită cu intuiționismul modern înseamnă a proceda într-o manieră ieftină; căci ea chiar n-are nimic de a face cu acesta.

Descoperirea intuiției categoriale este dovada, în primul rând, că există o sesizare simplă a categorialului, a acelor constituenți ai ființării pe care îi numim tradițional categorii și care au fost văzuți foarte devreme, într-o formă rudimentară. În al doilea rând, ea este mai cu seamă

* În franceză în original.

dovada că această sesizare își are locul în percepția cotidiană și în orice experiență. Prin cele spuse până aici n-am făcut decât să lămurim semnificația cuvântului. Ceea ce trebuie făcut în continuare este să punem în lumină acest fel de intuiție, să îl facem să ne fie dat ca intenționalitate și să ne clarificăm *ce anume* este intuit în el și *cum anume* este intuit.

Am sugerat deja că intuiția categorială e prezentă, ca să spunem așa, ca un ingredient în orice percepție concretă (în orice percepție a unui lucru). Pentru a dovedi prezența ei acolo ne vom întoarce iarăși la cazul luat ca exemplu, cel al percepției scaunului. Însă trebuie să fim suficient de pregătiți pentru a putea vedea în această percepție intuiția categorială. Vom face de aceea încă două [65]
considerații generale cu privire la vizarea intențională și la umplerea ei intențională și, pe de altă parte, cu privire la comportamentele intenționale, așa cum sunt ele exprimate — deci cu privire la *intuiție și expresie.*

Vom vedea că, în general, comportamentele noastre, trăirile în sens larg, sunt trăiri *exprimate* și, chiar dacă nu sunt exprimate în cuvinte, ele tot primesc o anumită articulare, printr-o înțelegere a lor pe care o dețin trăind pur și simplu în ele, fără a le lua ca temă a unei observații.

a) Vizarea intenţională şi umplerea intenţională

α) Identificarea ca umplere legitimatoare

Atunci când am caracterizat legătura dintre diferitele moduri ale reprezentării am putut vedea că există în cuprinsul lor o anumită gradație, de la simpla intenționare vidă (actele signitive) până la perceperea prin care ceva ne este dat originar (actul intuitiv în sens restrâns). Intenționarea vidă este, potrivit sensului ei, lipsită de umplere, ceea ce ea vizează intențional nu este umplut cu un conținut. Intenționarea vidă, respectiv ceea ce a fost vizat intențional prin ea, se poate umple într-un fel sau

altul prin simpla reprezentare intuitivă. În acest caz, lucrul vizat intențional (adică reprezentat pur și simplu) este dat mai mult sau mai puțin în deplinătatea lui (podul: stâlpi — întindere — felul arcadelor — dispunerea pietrelor de construcție). Însă oricât de completă ar fi umplerea, tot este o diferență între ea și bogăția percepției prin care ființarea ne este dată corporal. Dar nici în această percepție, în măsura în care înțelegem prin ea percepția sensibilă a lucrurilor materiale, umplerea nu este totală; ea oferă, ce-i drept, ființarea în mod originar, însă întotdeauna doar dintr-o anumită latură. Fie o percepție oricât de adecvată, ființarea care este percepută astfel se arată întotdeauna doar într-o anumită adumbrire*. În ce privește caracterul definitiv și deplinătatea umplerii pe care o poa-
[66] te oferi o intuiție, există anumite diferențe. Vorbim de aceea despre o *umplere definitivă și generală,* atunci când la nivelul vizării intenționale *toate intențiunile parțiale sunt umplute*, și când, la nivelul intuirii care dă umplerea, această intuire prezintă *întregul lucru în totalitatea lui.*

Relația dintre aceste moduri ale actului reprezentării este una funcțională, aflându-se prefigurată în intenționalitatea fiecăruia dintre ele. Intenționarea vidă, simpla reprezentare și percepția senzorială nu sunt adunate și ordonate laolaltă precum speciile în interiorul unui gen, ca atunci când spun: merele, perele, piersicile și prunele sunt fructe. Dimpotrivă, toate stau unele cu altele într-o relație funcțională, iar umplerea însăși are caracter intențional. Ea înseamnă: a avea prezentă ființarea în conținutul ei intuitiv, astfel încât în cuprinsul ei să se legitimeze ca întemeiat în lucruri ceea ce a fost mai întâi vizat doar în modul intenționării vide. Percepția, respectiv *ceea ce* ea donează, *legitimează.* Intenționarea vidă capătă legitimare prin stările de lucruri ce ne sunt date o dată cu intuiția; percepția originară e cea care oferă legitimarea.

* Cf. nota trad. de la p. [58].

Caracteristic este faptul că într-o asemenea legitimare sau umplere este prezentă o anumită corelație. Să privim lucrurile mai concret: eu pot acum să mă gândesc la masa mea de lucru, fără a pune în joc vreun conținut, ci doar vorbind pur și simplu despre ea. Această intenționare vidă o pot umple până la un anumit grad, încercând să-mi reprezint masa mea de lucru și, în cele din urmă, mergând acasă și văzând masa însăși printr-o experiență autentică și ultimă. Printr-o astfel de umplere legitimatoare, ceea ce a fost intenționat în chip vid și ceea ce a fost originar intuit ajung să coincidă unul cu altul. Actul prin care ele sunt făcute să coincidă — adică experimentarea identității dintre ceea ce a fost vizat intențional și ceea ce a fost intuit — este un *act de identificare*. Lucrul vizat intențional e identificat cu lucrul intuit; identitatea lor este *experimentată ca atare*. Putem foarte bine observa că, în acest act de identificare, identitatea celor două (*Identität*) nu este concepută tematic ca identitate a lucrului cu el însuși (*Selbigkeit*). Identificarea nu este, la rândul ei, sesizare a identității, ci numai a identicului. În măsura în care intuiția este [67]
originar corporală, ea donează ființarea, lucrul însuși. Ceea ce a fost vizat intențional în chip vid e comparat acum cu lucrul însuși, cu alte cuvinte prin umplere ajung să scrutez lucrul însuși, adică să pătrund cu privirea întemeierea în lucruri a ceea ce fusese doar vizat intențional. Prin această umplere, care este un act de identificare, ajung să pătrund cu privirea întemeierea în lucruri a ceea ce a fost vizat intențional, iar această pătrundere cu privirea, realizată ca umplere identificatoare, este numită *evidență*.

β) Evidența ca umplere identificatoare

Umplerea identificatoare este ceea ce numim *evidență*. Evidența este un act intențional determinat, și anume un act prin care este identificat ceea ce a fost vizat intențional cu ceea ce a fost intuit; ceea ce a fost vizat intențional este ceva care, la un moment dat, este luminat el

însuși în lucruri. Husserl a fost cel dintâi care a reușit să elaboreze evidența și s-a făcut astfel un progres enorm, depășindu-se toate neclaritățile curente în logică și în teoria cunoașterii. Însă reușita lui nu s-a bucurat de prea mult succes. Până astăzi este menținut tipul tradițional de evidență, cu toată mitologia lui, evidența fiind considerată un criteriu specific pentru anumite trăiri și mai ales pentru trăirile ce însoțesc judecarea, — un fel de semn care ne apare când și când în suflet și care ne anunță că procesul psihic împreună cu care el apare este adevărat, așadar o indicație de natură psihică că actului judecării îi corespunde în exterior ceva real. Acest ceva real, transcendent, nu poate, după cum bine știm, să devină el însuși imanent și de aceea trebuie să se facă anunțat în „interior". Aceasta este așa-numitul *„sentiment al evidenței"*, de care vorbește Rickert.

Dacă vom vedea însă că actele sesizării identificatoare sunt determinate de intenționalitate, nu vom mai ajunge la acel tip de evidență mitologizată, înțeleasă ca sentiment sau ca un dat psihic — ca și cum ar exista ceva care ne-ar presa din prima clipă să observăm prezența adevărului.

[68] Se obișnuiește apoi a se considera evidența ca o anexă a unei anumite clase de trăiri, aceea a judecăților. Această restrângere a ei și mai ales conceptul ca atare de evidență ca o anexă posibilă a proceselor psihice nu corespund faptelor. Se poate vedea cu ușurință că nu putem ajunge să înțelegem evidența decât dacă vedem intenționalitatea din ea. Dar o dată cu aceasta vom ajunge să înțelegem în chip fundamental mult mai multe lucruri. Actul evidenței înseamnă a vedea, prin identificare, o anumită stare de lucruri din cuprinsul lucrului intuit originar; de aceea evidența are de fiecare dată o factură și o rigoare diferite, corespunzător cu caracterul de ființă al domeniului de lucruri cu care avem de-a face la un moment dat, corespunzător cu structura intențională a diferitelor moduri de acces la lucruri și cu posibilitățile de umplere, înte-

meiate în aceste moduri de acces. Acesta este motivul pentru care vorbim despre *regionalitatea evidenței.* Orice evidență este, potrivit sensului ei, croită pe măsura unei anumite regiuni de lucruri. E absurd să vrem să transpunem o posibilitate a evidenței — a celei matematice, de pildă — în cuprinsul altor tipuri de sesizare. Același lucru este valabil și pentru ideea de rigoare în procesul legitimării teoretice, care, potrivit sensului ei, se edifică pe baza unui concept de evidență de fiecare dată diferit — unul filozofic, teologic sau fizical. Dincolo de această regionalitate trebuie să avem în vedere, pe de altă parte, și *universalitatea evidenței. Evidența este în primul rând o funcție universală a tuturor actelor prin care ne sunt date obiectele și, apoi, a tuturor actelor ca atare* (evidența voinței, a dorinței, evidența iubirii și a speranței). Ea nu e de găsit doar acolo unde sunt enunțuri, predicații, judecăți. Universală fiind, ea diferă totodată potrivit regiunii de lucruri și modului de acces la ele.

Am obținut astfel: 1) ideea evidenței pure și absolute, „*apodiccitatea*" ca pătrundere cu privirea în esența stărilor de lucruri; 2) ideea unei pătrunderi cu privirea în stările de lucruri „individuale", în „lucruri", în speță evidența *asertorică* și, 3) ideea legăturii dintre cele două tipuri de evidență, în speță înțelegerea necesității prin care o stare de lucruri individuală este în cutare sau cutare fel pe temeiul esențial al „individualului instituit".

γ) Adevărul ca identificare legitimatoare

Din cele discutate până acum pe larg despre umplerea totală și supremă rezultă două concepte fenomenologice, respectiv acelea de *adevăr* și *ființă.* Umplerea definitivă și integrală înseamnă: adecvare — *adequatio* — a ceea ce a fost vizat intențional — *intellectus* — cu lucrul intuit însuși — *res.* Am obținut astfel o interpretare fenomenologică a vechii definiții scolastice a adevărului: *veritas est adequatio rei et intellectus.* Nu există nici o [69]

intenţiune parţială de la nivelul a ceea ce ne-a fost dat ca obiect prin vizarea intenţională care să nu fie intuitivă, adică umplută pornind de la lucrul intuit originar. *Adequatio*, înţeleasă fenomenologic, înseamnă tocmai această adecvare ca aducere-la-coincidenţă. Ce sens va avea acum termenul „adevăr", dacă îl privim în contextul deplin al structurii cunoaşterii?

Legitimarea a ceea ce a fost vizat intenţional prin ceea ce este intuit este identificare, un act pe care fenomenologia îl determină ca intenţionalitate, ca orientare-către. Aceasta înseamnă că orice act îşi are corelatul său intenţional, percepţia are lucrul perceput, identificarea lucrul identificat, iar în cazul de faţă identitatea dintre ceea ce este vizat intenţional şi ceea ce este intuit reprezintă corelatul actului identificării. Trei lucruri diferite pot fi numite „adevăr": *primul* concept de adevăr are în vedere această *identitate dintre ceea ce este vizat intenţional şi ceea ce este intuit*. A fi adevărat înseamnă atunci a fi identic, iar adevărul constă în *subzistenţa acestei identităţi*. Acest prim concept de adevăr îl obţinem prin referire la corelatul actului identificării: subzistenţa identităţii dintre ceea ce este vizat intenţional şi ceea ce este intuit. Aici trebuie avut în vedere faptul că, în actul viu al percepţiei concrete şi în legitimarea a ceea ce a fost vizat intenţional, această percepere trăieşte în chiar sesizarea lucrului ca atare, în împlinirea actului. Când ceea ce este vizat intenţional ajunge să coincidă cu ceea ce este intuit, eu sunt orientat exclusiv şi în chip primordial către lucrul însuşi şi totuşi — iar acest lucru este elementul caracteristic al acestei conexiuni structurale — chiar pe parcursul acestei se- [70]
sizări a lucrului intuit fac experienţa unei evidenţe. Avem deci o situaţie cu totul specială, în sensul că *ceva este experimentat, însă nu este sesizat*, că tocmai pe parcursul sesizării obiectului ca atare fac experienţa identităţii, fără a o sesiza ca identitate. Aducerea-la-coincidenţă este concentrată asupra lucrului ca atare şi tocmai în această con-

centrare asupra lucrului sub forma unei intenționalități determinate, aceasta — nedevenită pentru sine tematică în împlinirea ei — este experimentată în deplină transparență ca fiind adevărată. Exact în acest sens spune fenomenologia că, atunci când am o percepție de ordinul evidenței, eu nu studiez în chip tematic adevărul însuși al acestei percepții, ci trăiesc *în* adevăr. Faptul-de-a-fi-adevărat este experimentat ca o *relație* cu totul aparte, ca o relație între ceea ce este vizat intențional și ceea ce este intuit, în sensul că ele sunt identice. Această relație privilegiată o numim *relație de adevăr*; în ea rezidă faptul-de-a-fi-*adevărat.* Adevărul caracterizat astfel este considerat prin referire la corelatul actului identificării, adică pornind de la intenționalitate și cu referire la *intentum.*

Putem obține, corelativ, un *al doilea* concept de adevăr, a cărui măsură o dă de astă dată *intentio*, cu alte cuvinte actul însuși și nu conținutul actului. Tema nu mai este acum identitatea dintre ceea ce este vizat intențional și ceea ce este intuit, ci *structura de act a evidenței înseși, în calitatea ei de identificare care face să coincidă.* Altfel spus, ceea ce căutăm să observăm sunt relațiile de ordin structural dintre actul vizării intenționale și actul intuirii, structura intenționalității evidenței înseși, *adequatio* înțeleasă ca *adequare.* Adevărul este înțeles acum ca un caracter al cunoașterii, ca act, deci ca intenționalitate.

Conceptul de adevăr legat de *adequatio* poate fi înțeles în două feluri diferite, așa cum de altfel a și fost înțeles întotdeauna de-a lungul istoriei: 1) ca un corelat al identificării, al aducerii-la-coincidență; 2) ca determinare a acestor acte ale aducerii-la-coincidență. Disputa în privința conceptului de adevăr se poartă în jurul ur- [71]
mătoarelor două teze: prima dintre ele spune că *adevărul este o relație a stării de lucruri cu lucrul*, iar cea de a doua că *adevărul este o anumită corelație a actelor;* căci adevărul nu-l pot enunța desigur decât despre cunoaștere. Ambele concepții, încercând să dirijeze conceptul de

adevăr către un aspect sau altul, sunt incomplete; nici conceptul orientat către starea de lucruri și nici cel orientat către act nu ating sensul originar al adevărului.

Un *al treilea* concept de adevăr îl vom obține privind din nou către ființarea însăși care este intuită. Ceea-ce-este-adevărat poate fi înțeles și în sensul de obiect ființător el însuși, care, fiind intuit originar, oferă legitimare și oferă o bază și o îndreptățire identificării. Adevărat înseamnă aici *a face adevărată* cunoașterea. Adevăr înseamnă *ființă*, *fapt-de-a-fi-real*. Acesta este un concept de adevăr ce a apărut și el foarte devreme în filozofia greacă și s-a amestecat permanent cu cele două concepte mai sus-amintite.

δ) Adevăr și ființă

Prin cel dintâi concept, potrivit căruia adevărul este subzistența identității dintre ceea ce este vizat intențional și ceea ce este intuit — adevărul înțeles ca fapt-de-a-fi-adevărat — am obținut totodată un anumit *sens al ființei, în sensul unui fapt-de-a-fi-adevărat*. Să ne clarificăm aceasta cercetând un enunț despre lucru, realizat cu ocazia simplei percepere a unui scaun: „Scaunul este galben." Ceea ce a fost aici enunțat ca atare, în speță conținutul enunțului, este galbenul scaunului, iar acest conținut este numit de obicei și „stare de lucruri supusă judecății". În cuprinsul ei putem distinge între: faptul-de-*a-fi*-galben, în care caz îl subliniez pe „a fi" și înțeleg prin aceasta că scaunul este *în realitate* galben, că este *cu adevărat*. Observați cum se pot folosi alternativ noțiunile de „real" și „adevărat". Acest „a fi" pe care l-am subliniat vrea să spună că e prezentă aici relația de adevăr caracterizată mai sus, și anume că există o identitate între ceea ce a fost vizat intențional
[72] și ceea ce a fost intuit. *Ființa* înseamnă aici *subzistență* a adevărului, a *relației de adevăr*, subzistență a identității.

Acest enunț cu privire la starea de lucruri prin care scaunul *este* galben îl pot rosti acum punând accentul în

cealaltă parte — prezentăm lucrurile, desigur, doar schematic — adică pot să spun: „scaunul este *galben*". Formal vorbind, accentul astfel pus, dacă transpun judecata cuprinsă aici într-o formulă de genul S = P, exprimă faptul că „S este P". Ceea ce vreau să exprim nu este că starea de lucruri pe care o supunem judecății noastre e una adevărată, ci spun doar că „P este S", că predicatul este atribuit subiectului, exprim acest „a fi", așa cum este el prezent aici, când accentul cade în felul următor: „este *galben*"; ceea ce este avut aici în vedere este *„a fi"-ul sub formă de copulă* — „scaunul *este* galben". Prin acest al doilea concept de ființă nu este vizată, precum în cazul celui dintâi, subzistența relației de adevăr, ci un moment structural al însești stării de lucruri. *Starea de lucruri, dacă o privim ca relație*, are structura formală S = P. În expresia „scaunul este galben" sunt prezente ambele semnificații ale ființei — *ființa ca factor de legătură din cuprinsul stării de lucruri ca atare și ființa ca relație de adevăr*, mai exact spus *ca subzistență și ca situare fermă a stării de lucruri în relația de adevăr*. Deoarece aceste două semnificații ale ființei n-au fost niciodată evidențiate și elaborate fenomenologic, în teoria judecății domnește o permanentă confuzie, construindu-se diferite teorii despre judecată fără a disocia aceste două sensuri ale ființei. Doar pornind de aici putem vedea cum se condiționează aceste două sensuri în structurile lor și ce posibilități de expresie rezidă în propoziția ca propoziție. Acestea sunt întrebări ce țin de o logică fenomenologică, și anume este vorba de distingerea celor două concepte de ființă: ființa în sensul de adevăr — interpretat ca subzistență a identității — și ființa în sensul de copulă, aceasta fiind interpretată ca moment structural al însești stării de lucruri. Conexiunea structurală din cuprinsul acestor fenomene este faptul că o stare de lucruri adevărată, care are în structura ei, în sine, acest „este", această „ființă", reprezintă corelatul în starea de lucruri însăși, cu alte cuvinte starea

[73] de lucruri care nu e decât vizată intențional *este* adevărată în măsura în care e legitimată de însăși starea de lucruri. Deci relația de adevăr există, ea *este* adevărată.

Aceste două concepte de adevăr și cele două concepte de ființă care le corespund au fost obținute în vremea primei configurări a fenomenologiei și s-au menținut pe parcursul dezvoltării ulterioare. E important să reținem acest lucru, deoarece vom ajunge mai târziu să punem *întrebarea privitoare la sensul ființei* și să ne întrebăm dacă în genere conceptul de ființă poate fi obținut în chip originar folosindu-ne de legătura dintre faptul-de-a-fi-adevărat și, corespunzător, faptul-de-a-fi-real; și ne vom întreba totodată dacă adevărul este primordial un fenomen ce poate fi surprins în chip originar în sfera enunțării, adică, în sens larg, în sfera actelor obiectivatoare.

Înțeles originar, termenul „adevăr" este propriu-zis un atribut al intenționalității, adică, dată fiind constituția pe care ea o are, el le revine atât lui *intentio,* cât și lui *intentum*. Tradițional, el este atribuit în principal actelor enunțării, actelor predicative, relaționale. Însă, dacă ne amintim felul în care am explicat evidența, va trebui să ne fie limpede că și actele nerelaționale, adică actele iradiante, monotetice, au posibilitatea de a se legitima, adică de a fi adevărate. Fenomenologia nu mai restrânge așadar conceptul de adevăr la actele relaționale, la judecăți. Adevărul actelor relaționale este doar un anume tip de adevăr, propriu actelor obiectivatoare ale cunoașterii în genere. Ea revine, fără a fi conștientă în chip expres de acest lucru, la acel vast concept de adevăr prin care grecii — în speță Aristotel — puteau numi ca adevărate atât percepția ca atare, cât și actul simplei percepere a ceva. Nefiind însă conștientă de această revenire la conceptul grecesc de adevăr, fenomenologia nu poate ajunge la sensul lui originar. Însă făcând această conexiune se poate da din nou un sens inteligibil definiției scolastice a adevărului, provenită, pe căi ocolite, de la greci, scoțând-o de sub puterea acelei inter-

pretări greșite, născătoare a atâtor confuzii, în care cunoaș- [74]
terea a fost interpretată în mod fatal cu ajutorul conceptului de imagine.

În timp ce, în mod tradițional, adevărul este pus în legătură cu actele relaționale, cu judecățile, termenul „ființă" este atribuit corelatului actelor nerelaționale, iradiante, fiind înțeles ca determinație a obiectului, a lucrului însuși. Însă așa cum în cazul conceptului de adevăr e necesară o „extindere", tot așa e necesar să extindem și conceptul de „ființă", pornind nu doar de la lucruri, ci și de la stările de lucruri — astfel încât să putem vorbi deopotrivă despre ființă (*Sein*) și despre faptul-de-a-fi-în-cutare-fel (*Sosein*). Ne vom opri aici cu caracterizarea interpretării fenomenologice a *ființei și adevărului*. Ceea ce am obținut ne servește ca pregătire pentru înțelegerea intuiției categoriale și este totodată de o importanță fundamentală pentru discuțiile la obiect ce vor urma.

b) Intuiție și expresie

Am făcut deja o referire de principiu la sensul pe care îl are intuiția, un sens care nu trebuie neapărat restrâns la sesizarea originară a sensibilului. Trebuie spus apoi că în conceptul de intuiție nu se află cuprinsă nici cea mai mică idee preconceptă privitor la modul în care ea are loc, dacă are loc dintr-o dată sau dacă întâlnește obiecte izolate, punctuale. În același timp, încercând să clarificăm mai îndeaproape legătura intențională dintre intențiune și umplere, și elaborând evidența ca act de identificare, am introdus tacit unele fenomene, fără a le lămuri. Determinarea adevărului, de pildă, ca relație de adevăr proprie unei stări de lucruri a fost realizată prin recurs la propoziții, la enunțuri, niște enunțuri despre care am spus că le realizăm în cuprinsul perceperii lucrului, a lucrului care este scaunul.

Enunțurile sunt acte care implică o semnificație, iar enunțurile în sensul de propoziții formulate ca atare nu sunt altceva decât forme determinate prin care exprimăm, cu ajutorul semnificației, trăiri și comportamente. Un merit esențial al cercetărilor fenomenologice este că au pus în prim-planul întrebării privitoare la structura logicu-
[75] lui acest sens autentic în care trebuie înțeleasă exprimarea — realizată într-o formă sau alta — a tuturor comportamentelor. Lucrul nu este de mirare, dacă ne gândim că, factic, comportamentele noastre sunt străbătute de la un capăt la altul de enunțuri, că ele se realizează de fiecare dată fiind exprimate într-o formă sau alta. Factic vorbind, se mai întâmplă și că percepțiile și stările noastre cele mai simple sunt deja *exprimate*, ba mai mult, ele sunt într-un anumit fel *interpretate*. Primordial și originar noi nu vedem obiectele și lucrurile, ci în primă instanță vorbim despre ele, mai exact spus noi nu vorbim pornind de la ceea ce vedem, ci vedem tocmai ceea ce se spune despre lucruri. Faptul că lumea are această determinație specifică, că ea poate fi concepută și sesizată prin intermediul uneia sau alteia dintre formele în care ea este exprimată, adică prin ceea ce s-a spus dinainte despre ea și continuă să se tot spună, este un fapt pe care trebuie să-l aducem în mod fundamental în perimetrul privirii noastre în acest moment, când ne întrebăm cu privire la structura intuiției categoriale.

α) Expresia percepțiilor

Întrebarea în acest moment este cum putem considera ca adevărat un enunț pe care îl facem în cuprinsul unei percepții concrete. Oare enunțul pe care îl fac în percepția actuală concretă se poate umple asemeni unei intenționări vide, care corespunde percepției concrete?

Să formulăm acest conținut de fapte în limbajul obișnuit: prin enunțul „acest scaun este galben și tapițat" dau

expresie percepției mele. Ce trebuie să înțelegem aici prin expresie? Se pot înțelege două lucruri. A da expresie unei percepții poate însemna, în primul rând, *a aduce la cunoștință*, adică este vorba de aducerea la cunoștință a actului perceperii. Se înțelege faptul că o realizez acum; comunic faptul că am această percepție. Această posibilitate a aducerii la cunoștință există nu numai în ceea ce privește actul perceperii, ci pentru orice act: este o aducere la cunoștință prin care constatăm derularea unei percepții, a [76]
unei reprezentări, judecăți, dorințe, așteptări, și așa mai departe. Când îi spun cuiva: „Sper că te vei ocupa de acest lucru", în acest enunț e implicat faptul că mă aștept ca el să se ocupe de lucrul cu pricina. Este vorba, printre altele, de a comunica altcuiva că aștepți ceva de la el. Sau când spun „doresc ca...", atunci exprim o dorință, dau de știre că sunt însuflețit de această dorință. A da expresie, în acest prim sens, înseamnă a da de știre despre existența unui act, despre faptul că sunt însuflețit de el. A da expresie unei percepții va înseamna atunci: comunic acum faptul că aud undeva jos un zgomot de mașină.

A da expresie unei percepții poate însemna nu doar o aducere la cunoștință a actului, ci o *comunicare* a însuși lucrului ce a fost perceput în acest act. Prin acest al doilea tip de expresie nu fac un enunț despre act și despre prezența lui pur și simplu, nu constat existența în mine a unei percepții a scaunului, ci emit de astă dată un enunț despre însuși lucrul sesizat, despre acel ceva pe baza căruia ceva este perceput în aceste acte, fac un enunț despre ființarea însăși. Acest sens al lui „a exprima" se aplică acum tuturor actelor prin care un obiect ne este dat în mod simplu. Astfel, prin intenționarea vidă, prin simpla gândire la ceva, pot să fac enunțuri despre acest ceva. Iar în acest caz nu fac un enunț despre o simplă reprezentare, despre ceva subiectiv, ci despre însuși lucrul care e vizat intențional, și anume într-o asemenea manieră încât nu legitimez intuitiv în acest lucru care e vizat intențional

momentele izolate ale acelui ceva despre care fac enunțul. A da expresie în sensul de a comunica ceea ce a fost perceput prin percepție este ceva ce ne interesează atunci când vorbim despre enunțuri ale percepției. O enunțare a unei percepții comunică ceva despre ființarea care e percepută în această percepție, nu despre actul percepției ca atare.

Să rămânem la cazul dat ca exemplu, cel al unei percepții determinate a unui lucru și al enunțului realizat în cuprinsul ei. Acest enunț pune în relief în cuprinsul lucrului — sesizat în primă instanță într-o manieră simplă și naivă, ca o totalitate indistinctă — anumite relații pe care le
[77] extrage din conținutul intuitiv, dat în chip originar. Enunțul își află legitimarea prin acea coincidență de care am vorbit mai devreme; el este adevărat. În sensul enunțului rezidă o tendință către adevăr, către adevărul lui însuși ca enunț. Doar astfel el este cu adevărat ceea ce el este. Tot ceea ce am spus despre adevăr, adecvare și umplere atunci când am vorbit despre actele simple ale sesizării se aplică în chip evident și actelor enunțării. Vom încerca așadar să vedem cum se umple enunțul despre percepție prin ceea ce este perceput.

Pentru aceasta e necesar să ne aducem aminte următoarele: avem, pe de o parte, ceea ce ne oferă simpla percepție: conținutul reic complet al lucrului pe care îl aflăm în mod real (scaunul) și, pe de altă parte, enunțul cu privire la el: „Acest scaun este galben și tapițat." Acest S este P și Q. Întrebarea care se pune este: își află oare acest enunț o umplere completă prin ceea ce este perceput? Poate fi oare legitimată perceptiv în cuprinsul lucrului fiecare dintre intențiunile care se realizează o dată cu deplina vizare a acestui lucru și cu formularea unui enunț despre el? Pe scurt spus: poate fi legitimat prin percepție enunțul cu privire la această percepție, enunțul care o exprimă? Sau, cu alte cuvinte: poate oare ideea de adevăr, obținută în cazul evidenței, să își afle realizarea în enun-

țurile însele, care constituie un vast domeniu în cuprinsul actelor concrete ale comportamentului nostru? Să ne întrebăm acum mai exact, și anume cu privire la fiecare dintre componentele enunțului: pot fi oare legitimate perceptiv în lucru elemente precum „acesta", „este", „și"? Scaunul, faptul că este tapițat și că este galben le pot vedea, însă pe „acesta", pe „este" și pe „și" nu le voi putea nicicând vedea așa cum văd scaunul. În enunțul complet despre percepție este prezent un *surplus de intenționi*, a căror legitimare nu poate fi produsă prin simpla percepție a lucrului.

Dar poate că legitimarea poate avea totuși loc în cazul unei exprimări mai simple, al simplei numiri, al unei construcții nominale de genul: „scaunul galben, tapițat". Însă și aici, dacă privim mai îndeaproape, vedem că există un surplus; galben — culoarea o pot vedea, dar nu pot vedea faptul-de-a-fi-galben, faptul-de-a-fi-colorat, iar elementul de expresie „galben", adică atributul, vrea să spună desigur, dacă îl exprimăm în întregime: „scaunul care este [78]
galben". Acest „este", pe care îl întâlnim aici, precum și în expresia de mai sus, nu este perceptibil.

„Ființa" nu este un moment real în cuprinsul scaunului, așa cum sunt lemnul, greutatea, duritatea sau culoarea și, tot așa, ea nu este nimic din cuprinsul lui, cum sunt tapițeria sau cuiele. *„Ființa"* — cum a spus deja Kant*, înțelegând prin ea *faptul-de-a-fi-real — nu este un predicat real al obiectului*, iar acest lucru e valabil și pentru ființa în sens de copulă. Este evident de asemenea că nu există nici o adecvare între enunț și ceea ce este perceput, de vreme ce conținutul reic a ceea ce este perceput rămâne un mai puțin în raport cu ceea ce se enunță despre el.

---

* *Critica rațiunii pure* (A 598 / B 626), în capitolul intitulat *Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes / Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice privind existența lui Dumnezeu.*

Enunțul exprimă ceva ce nu poate fi aflat cu nici un chip pe calea percepției. Nu trebuie atunci să abandonăm ideea unei umpleri adecvate a enunțurilor în genere și, astfel, ideea de adevăr?

Înainte însă de a trage vreo concluzie, ceea ce de altfel e o ocupație întotdeauna suspectă în filozofie, vrem să vedem mai îndeaproape lucrul însuși, în speță să ne întrebăm ce sunt de fapt cele care rămân aici, într-o primă instanță, neumplute: anume elementele precum „acesta", „este", „și".

Am spus că putem vedea culoarea, dar că nu putem vedea faptul-de-*a-fi*-colorat; culoarea este ceva sensibil, real; ființa, dimpotrivă, nu este nimic de felul acesta, deci este non-sensibilă, non-reală. Deoarece acest real este considerat ca ceva obiectiv, ca parte și ca moment al obiectului, non-sensibilul este echivalat cu spiritualul prezent în subiect, cu imanentul. Realul este dat de către obiect, iar celălalt vine să se adauge dinspre partea subiectului. Subiectul însă ne este dat prin percepția internă. Oare voi afla atunci în percepția internă „ființa", „unitatea", „majoritatea", pe „și" sau pe „sau"? Aceste momente non-sensibile își au originea în *percepția imanentă*, în *reflecția* asupra conștiinței, după cum argumentează *empirismul englez*, începând cu Locke. Această argumentație își are rădăcinile la Descartes, este în principiu prezentă și la Kant și în *idealismul german*, chiar dacă cu modificări esențiale. Faptul că astăzi suntem în stare, pornind tocmai de la acest aspect, să mergem împotriva idealismului,
[79] este posibil doar datorită fenomenologiei, care a adus dovada că non-sensibilul, ceea ce este ideal, nu poate fi identificat pur și simplu cu imanentul, cu sfera conștiinței, cu subiectivul. Ea nu a spus acest lucru doar printr-o formulare negativă, ci l-a înfățișat de asemenea pozitiv și tocmai el reprezintă sensul autentic al descoperirii intuiției categoriale. Să ne lămurim mai îndeaproape cele spuse.

Deoarece „este"-le, „ființa", „unitatea", „acesteitatea" și așa mai departe înseamnă non-sensibil, iar non-sensibilul nu este real, nu este obiectiv, ci este prin urmare ceva subiectiv, trebuie de aceea să privim către subiect, către conștiință. Însă observând conștiința fără să vedem intenționalitatea — și tocmai acest lucru e caracteristic pentru felul în care am realizat considerațiile de mai sus — aflăm acolo acte ale conștiinței, pe care le înțelegem ca procese psihice. Examinând conștiința, nu aflu în ea decât judecăți, dorințe, reprezentări, percepții, amintiri, deci procese psihice imanente, pentru a vorbi în limbajul lui Kant: toate acestea îmi devin prezente prin intermediul *simțului intern.* De aceea, consecvenți din punct de vedere fenomenologic, vom spune: și aceste concepte pe care le legitimez prin intermediul simțului intern sunt în fond concepte sensibile, accesibile prin simțul intern. Examinând imanența conștiinței, nu aflu acolo de fiecare dată decât ceva sensibil și obiectual, pe care trebuie să-l desemnez ca fiind o componentă reelă* a procesului psihic, dar nu aflu nicicând acolo ceva precum „ființa", pe „acesta" sau pe „și". De aceea Husserl spune: „*Originea unor concepte precum «stare de lucruri» sau «ființă»* (în sens de copulă) *nu rezidă cu adevărat în reflecția asupra judecăților și cu atât mai puțin în reflecția asupra umplerii lor, ci în umplerile însele ale judecăților*; nu în aceste *acte ca obiecte*, ci în *obiectele acestor acte* aflăm fundamentul pentru abstragerea conceptelor amintite..."[1] Categoria „ființă" sau particulele „și", „sau", „acesta", „unul", „unicul", „atunci" nu sunt de găsit în sfera conștiinței, ci sunt corelatele anumitor acte.

Dacă vreau să formez conceptul de *sumă,* fenomenul la [80]
care el se referă nu-l voi afla reflectând asupra procesului

* Cf. nota trad. de la p. [132].

[1] E. Husserl, *Logische Untersuchungen / Cercetări logice*, Bd. II/2, p. 141.

psihic al adunării a + b + c + d..., ci privind înspre lucrul vizat în această adunare, deci nu îndreptându-mă spre act, ci reflectând asupra a ceea ce este dat de actul însuși. Tot astfel, nu pot afla categorialul identității reflectând asupra conștiinței și subiectului, înțelese ca un proces al comportamentului de ordinul ideației, ci privind către ceea ce este vizat în acest comportament ca atare.

O dată corectată în chip fundamental și decisiv această veche prejudecată în virtutea căreia „non-sensibilul" sau „non-realul" era astfel interpretat încât ajungea să se identifice cu imanentul și subiectivul, putem vedea totodată că depășirea acestei prejudecăți depinde și ea de descoperirea intenționalității. Nu știm bine ce facem atunci când ne hotărâm să concepem în această manieră corectă categorialul, respingând în același timp intenționalitatea pe motivul că ar fi un concept mitic; căci ambele sunt unul și același lucru.

„Universalitate", „și", „sau"... nu sunt ceva de ordinul conștiinței, nici ceva psihic, ci o obiectualitate de un fel aparte. E vorba aici despre acte prin care ceva ne este dat în sine însuși, și anume ceva care nu e un obiect reic real-sensibil, nici parte sau moment al obiectului. Aceste momente *nu pot fi legitimate prin percepția senzorială*, dar pot fi legitimate printr-o *umplere similară*, adică fiindu-ne *date ele însele în chip originar* în cuprinsul actelor donatoare corespunzătoare. Așa cum „universalitatea", „numărul", „subiectul", „predicatul", „starea de lucruri" și „ceva" sunt toate obiecte, tot așa actele care le legitimează în chip originar trebuie să le concepem în mod corespunzător ca intuiții, dacă măcar sensul formal al intuiției îl avem bine fixat. Momentele din cuprinsul unui enunț complet pentru care nu a putut fi aflată nici o umplere prin percepția senzorială o primesc pe aceasta prin *percepția*
[81] *non-senzorială* — prin *intuiția categorială*. Categorialul îl constituie tocmai acele momente ale enunțului com-

plet al căror mod de umplere a rămas până în clipa de față neelucidat.

β) Acte simple și acte pe mai multe trepte

Trebuie mai întâi să punem și mai bine în lumină deosebirea dintre cele două tipuri de intuiție, pentru ca apoi să determinăm cu mai mare exactitate și actele categoriale.

Am adus dovada faptului că percepția simplă, adică percepția senzorială a unui lucru nu reușește să umple toate intențiunile enunțului. Deși percepția tocmai a fost caracterizată în linii mari în intenționalitatea ei, caracterul ei de „simplitate" rămâne însă nedeterminat. O determinare suplimentară a acestui caracter va trebui totodată să arate prin ce anume se deosebesc actele simplei percepții de așa-numitele acte categoriale.

Dar să căutăm acum să vedem ce anume constituie caracterul de *simplitate* al percepției. O dată clarificat acest moment, vom afla o cale pentru a ne clarifica apoi sensul în care actele categoriale fundează sau sunt ele însele fundate. Pornind de aici, de la clarificarea actelor fundate, vom fi în stare totodată să înțelegem obiectualitatea simplei percepții și cea a actelor fundate ca pe una unitară; și vom vedea de asemenea că simpla percepție, pe care obișnuim să o numim percepție senzorială, este străbătută de la un capăt la altul de intuiție categorială, că intenționalitatea sesizării perceptive este, ce-i drept, simplă și uniformă, însă simplitatea percepției nu exclude o mare complexitate a structurii ca atare a actului.

Privitor la simpla percepție am stabilit deja câteva lucruri. Pe de o parte, sensul ei este donarea obiectului în mod corporal. Dat astfel în mod corporal, el se menține ca unul și același. În alternanța diferitelor adumbriri care se arată într-o succesiune de percepții, eu văd obiectul ca fiind identic cu sine. O astfel de succesiune a percep- [82]
țiilor despre unul și același lucru o pot realiza, de pildă,

învârtindu-mă în jurul obiectului. Dar cum poate fi determinată mai exact această succesiune în continuitatea ei? Succesiunea nu este doar simpla legitimare a unor acte ce urmează unele altora în timp și care nu ar deveni percepție decât când ar fi adunate laolaltă printr-un proces suplimentar. Dimpotrivă, fenomenologic putem constata faptul că fiecare fază distinctă a percepției, din întregul acestei succesiuni continue, este în sine însăși o percepție deplină a obiectului. În fiecare moment, lucrul în întregul lui este el însuși corporal și este el însuși ca unul și același. Aceasta înseamnă: continuum-ul din succesiunea percepțiilor nu se realizează ulterior printr-o sinteză suplimentară, ci dimpotrivă: lucrul perceput în această succesiune de percepții este prezent pe o *singură* treaptă a actelor, cu alte cuvinte tot complexul acesta de percepții este el însuși doar o unică percepție, numai că una extinsă, ca să spunem așa. Ea prezentizează „obiectul" său „în mod simplu și nemijlocit".[2] Acest moment al percepției, și anume faptul că fazele unei percepții se împlinesc pe o *singură* treaptă a actelor și că fiecare fază din succesiunea de percepții este o percepție deplină constituie acel caracter al percepției pe care îl numim *simplitate* sau *lipsă a treptelor. Simplitate înseamnă lipsa actelor în trepte, a actelor ce nu formează decât ulterior o unitate.* Acest caracter de „simplu" are în vedere așadar un mod de sesizare, adică un *caracter al intenționalității.* Ca mod al sesizării, el nu exclude faptul că această percepție (după cum am spus) este ea însăși, în structura ei, complicată în cel mai înalt grad. Iar simplitatea percepției nu înseamnă nici ea simplitate a structurii actului ca atare. Tot așa, realizarea pe mai multe trepte a actelor categoriale nu exclude faptul că acestea sunt simple.

Acest mod caracteristic de a concepe percepția senzorială și caracterul ei lipsit de trepte ne permite de ase-

[2] *Ibid.*, p. 148.

menea să obținem o definiție a obiectului *real*, o defini- [83]
ție care are, desigur, limitele sale și care este obținută în-
tr-o primă instanță doar în interiorul acestei analize a percepției și a obiectului percepției. Pentru Husserl, acest sens al „realului" este sensul originar al realității; un obiect real este prin definiție obiect posibil al unei percepții simple.[3] O dată cu aceasta se determină conceptul de parte reală sau, în sens larg, de fragment real, de moment real, de formă reală. „Orice parte a unui obiect real [ca de pildă forma] este o parte reală."[4] Acest lucru trebuie avut bine în minte când se pune problema de a vedea cum sunt, în raport cu obiectul real, momentele structurale ale structurilor categoriale ele însele. Țin să subliniez în chip expres faptul că acest concept de „real", de realitate, corelativ percepției senzoriale, simple, este un concept de „real" cu totul determinat, și anume cel de care se folosește Husserl în analiza realității lumii.

În simpla sesizare, totalitatea obiectului este dată explicit ca identitate corporală a lucrului. Părțile, momentele, fragmentele a ceea ce este perceput în primă instanță în chip simplu sunt implicit prezente, fără a căpăta în vreun fel relief — iar faptul că sunt prezente înseamnă totodată că sunt date în așa fel încât pot fi puse ca atare în relief. Această percepție simplă, respectiv ceea ce ea donează — anume ființarea prezentă ea însăși — poate deveni, la rândul ei, fundamentul unor acte care să se edifice pe intenționalitatea ei specifică și care să fie corelatele obiectualității ei, făcând-o să servească drept teren pentru edificarea unor noi obiectivități.

Aceste obiecte de un tip nou au fost mai înainte doar aduse în discuție, spunând despre ele că sunt vizate intențional în cuprinsul unui enunț complet. Prezentându-le astfel pentru prima oară, am dat totodată o interpretare

[3] Cf. *ibid.*, p. 151.
[4] *Ibid.*

prealabilă acelui tip de intuiție prin care ele însele ne sunt date. Ceea ce trebuie să vedem acum este legătura dintre noua obiectualitate și aceea a obiectelor reale (obiectualitatea de pe treapta fundamentală), trebuie să vedem raporturile dintre intențiunile însele, raporturile prin care intențiunile se constituie unele pe baza altora. Cele două obiectualități, dacă luăm în seamă cele spuse cu privire la constituția fundamentală a intenționalității, nu trebuie
[84] separate. Iar dacă vorbim în acest moment despre complexe de acte, despre cele de pe treapta fundamentală și despre cele edificate pe baza lor (adică despre acte simple și acte fundate), lucrul spre care ne îndreptăm privirea vorbind astfel nu sunt evenimentele de ordin psihic, prinse într-un fel sau altul într-o succesiune temporală, ci prin „complexe de acte" trebuie să înțelegem raporturile de constituire și modificările din cuprinsul intenționalității, cu alte cuvinte acele structuri în virtutea cărora există de fiecare dată o orientare către un anumit obiect. Ca acte, aceste complexe au de fiecare dată o ființare posibilă pe care o vizează ele însele, iar această ființare este dată *într-un anume mod*. Ceea ce este dat ca obiectual în cuprinsul actelor de pe o treaptă superioară nu poate fi nicicând accesibil în cuprinsul actelor simple de pe treapta fundamentală, ceea ce înseamnă că obiectualitatea pe baza căreia se constituie complexul actelor categoriale — obiectualitatea a ceea ce este dat în mod simplu — devine accesibilă sub forma unui nou tip de obiect. Acest nou mod de a avea acces la obiectul dat în chip simplu este numit — corelativ cu actele — și *exprimare*.

În ce privește relația dintre actele fundate și actele fondatoare, simple, trebuie spus la modul foarte general: actele fundate, cele categoriale, se orientează ce-i drept și ele către obiectualitățile actelor simple, fondatoare, dar într-un mod care nu coincide cu intenționalitatea acestor acte prin care obiectele ne sunt date în mod simplu; am putea spune astfel că actul categorial de pe treptele supe-

rioare nu e decât o repetare formalizată a actului simplu donator. Iar asta înseamnă că actele fundate *deschid în chip nou* obiectele date în mod simplu, în așa fel încât acestea ajung tocmai acum să fie sesizate în chip explicit în ceea ce sunt ele.

Pentru a vedea ceea ce este esențial în intuiția categorială va trebui să ne aplecăm asupra a două grupe de asemenea acte categoriale, adică de acte fundate: vom discuta mai întâi *actele sintezei*, apoi actele intuiției generale, mai bine spus actele intuiției generalului sau, exprimat și mai riguros terminologic, *actele ideației*. Această considerare a actelor ideației ne va ajuta totodată să trecem la cea de a treia descoperire făcută de fenomenologie (din cele [85]
trei pe care ne-am propus să le discutăm aici), adică la *caracterizarea apriori-ului*. Vom considera actele categoriale în trei privințe: mai întâi cu privire la caracterul lor fundat; apoi cu privire la caracterul lor de acte donatoare, arătând că ele sunt intuiții, că *donează* obiectualitate; le vom considera, în al treilea rând, cu privire la felul în care, în cuprinsul lor, ne este dată în același timp și obiectualitatea proprie actelor simple.

c) Actele sintezei

În perceperea simplă a unei ființări, această ființare percepută este prezentă ea însăși în primă instanță în mod nediferențiat. Această nediferențiere constă în faptul că părțile și momentele reale din cuprinsul ființării nu au nici un relief. Însă în măsura în care aceste părți și momente sunt prezente în unitatea obiectului sesizat în mod simplu în întregul lui, ele pot căpăta relief. Această punere în relief are loc prin niște acte specifice, de un fel nou, și anume prin actele explicării. Simpla punere în relief a lui q, de pildă, a „galbenului" din cuprinsul scaunului perceput, adică din cuprinsul lui S, această sesizare simplă care evidențiază culoarea ca fiind o proprietate determinată a

scaunului este cea care îl face pe q, „galbenul", să fie prezent ca un moment care mai înainte de aceasta nu era prezent în simpla percepție a lucrului. Punerea în relief a lui q ca ființând în S implică totodată punerea în relief a lui S ca fiind în sine un întreg, un întreg care îl conține în sine pe q. Punerea în relief a lui q ca parte a întregului și astfel punerea în relief a întregului care îl conține în sine pe q sunt unul și același act cu punerea în relief a lui S ca întreg; mai mult, această punere în relief a lui q, ca unul ce se află în S, vine în fond să pună în relief relația dintre q și S; cu alte cuvinte, faptul-de-a-fi-galben, propriu scaunului, lucrul care mai înainte de aceasta nu era împărțit în vreun fel, devine acum vizibil prin această împărțire a lui pe care o numim „stare de lucruri". Însă deși această punere în relief a stării de lucruri își are temeiul în lucrul perceput, nu se poate spune că starea de lucruri însăși (adică tot ceea ce a fost pus în relief și evidențiat în cuprinsul lucrului), ar fi o parte reală a lucru-
[86] lui, un fragment real. Această stare de lucruri ca atare, anume faptul că scaunul este galben, nu este un moment real în cuprinsul scaunului, așa cum sunt speteaza lui sau tapițeria, ci are o natură ideală. Scaunul nu deține ca proprietate reală faptul că este galben, ci real este numai galbenul, iar din starea de lucruri nu este reliefată ca reală decât alcătuirea aceasta. Punând astfel în relief starea de lucruri din cuprinsul lucrului care ne este dat, nu modificăm cu nimic lucrul, nu se întâmplă nimic cu scaunul și cu realitatea sa dată în mod simplu; totuși, prin faptul că are acum această nouă obiectualitate, prin faptul că am pus în relief în cuprinsul lui o stare de lucruri, tocmai prin aceasta el devine vizibil în chip expres în ceea ce el este. Spunând despre q că se află în S, punând deci în relief o stare de lucruri, prezența scaunului devine mai autentică. A pune în relief relația aceasta din cuprinsul stării de lucruri înseamnă a obiectualiza în chip mai autentic lucrul ce ne este dat. Și trebuie aici să ne gândim bine dacă nu

cumva această punere în relief pas cu pas — pornind de la q către S și trecând apoi către relația dintre ele — nu reprezintă totuși modul cel mai autentic în care se poate împlini o astfel de punere în relief a stării de lucruri. Vom vedea mai târziu că ceea ce se realizează primordial nu este conceperea separată a lui q și apoi lui S ca întreg, pentru a fi în cele din urmă concepute laolaltă, astfel încât relația din cuprinsul stării de lucruri să se alcătuiască din aceste elemente date în primă instanță, ci se întâmplă exact invers: elementul primordial este relația însăși, abia prin ea termenii ce sunt prinși în relație devin expliciți.

Mai trebuie ținut seama de faptul că sensul în care se petrece punerea în relief a stării de lucruri, așa cum tocmai am caracterizat-o, nu este singurul posibil. Ea pleacă de la q și trece la S, adică dinspre parte spre întreg; dar se poate merge și în sens invers, de la simpla sesizare a întregului către parte, adică se poate spune nu numai că q se găsește în S, ci și invers, anume că S îl are în sine pe q. Avem așadar o relație ce poate fi concepută în două direcții diferite, iar acest fapt ține de sensul pe care îl are structura stării de lucruri ca atare.

Actele prin care se realizează punerea în relief și do- [87]
narea stării de lucruri nu sunt alternative sau succesive, ci ele formează o unitate în vizarea unitară a stării de lucruri ca atare. Ele constituie o unitate originară de acte, o unitate care, cuprinzându-le pe toate, face ca noua obiectualitate, mai exact spus ființarea în această nouă obiectualitate — vizată în mod primordial și prezentă ca atare — să ne fie dată. Noua obiectualitate, în speță starea de lucruri, ni se arată ca fiind o relație determinată, ai cărei termeni se donează pe sine sub formă de subiect și de predicat.

Actul punerii în relație, cel prin care lucrul devine prezent ca o stare de lucruri de un fel sau altul (fundată așa cum tocmai am arătat) poate fi înțeles, în conformitate cu direcția dublă în care privim — pornind de la parte ori de la întreg — atât ca *synthesis,* cât și ca *diairesis.* Acest lucru

a fost văzut deja de Aristotel. Numai că sensul acestor acte trebuie corect înțeles. În cazul sintezei nu este vorba atât de mult despre punerea în legătură a două părți în primă instanță separate, ca și cum am lipi sau am contopi două lucruri, ci σύνθεσις și διαίρεσις trebuie înțelese intențional, ceea ce înseamnă că sensul acestor acte este acela de a dona obiectul. Sinteza nu este o punere în legătură a obiectelor, ci σύνθεσις și διαίρεσις donează obiecte. Lucrul cel mai important în această sinteză este că q se arată în chip explicit ca aparținând lui S, așa cum se arată în chip explicit și simpla totalitate a lui S. Devine astfel limpede că punerea în relief și prezentarea stării de lucruri în întregul ei nu sunt posibile decât pe baza lucrului donat în prealabil, și așa se face că, în starea de lucruri, ceea ce se arată explicit este tocmai lucrul și nimic altceva decât el. Actul fundat care este punerea în relație donează ceva care nu este sesizabil nicicând prin simpla percepere ca atare.

Mai trebuie ținut seama și de faptul că starea de lucruri pe care o punem în relief nu este o parte reală a lucrului, ci o formă categorială. Caracterul non-real, categorial, al relației determinate pe care o numim „stare de lucruri" devine cât mai limpede cu putință dacă ne vom aduce în minte un enunț explicitativ care exprimă în chip tema-
[88] tic o relație reală. Vom avea totodată ocazia să caracterizăm un nou tip de obiectualizare categorială.

Să zicem că privim în mod simplu două plăcuțe colorate, a și b, dintre care una este mai deschisă la culoare.[5] Aceasta înseamnă: putem vedea în mod simplu că plăcuța a este „mai-deschisă-la-culoare-decât" plăcuța b. Prezentându-ni-se intuitiv cele două plăcuțe, ne este dată totodată această *relație reală* dintre ele, ca o relație determinată. Sensul realului trebuie conceput aici în sem-

[5] [Cf. exemplul dat de Husserl în *Logische Untersuchungen / Cercetări logice*, *ibid.*, § 50, p. 159.]

nificația sa cea mai naturală și mai nemijlocită și nu putem vorbi în acest caz despre o obiectivitate fizică sau fiziologică. Conținutul faptic ce ne este dat ni-l putem aprezenta acum în chip explicit prin enunțul: „a este mai deschis la culoare decât b". Iar aceasta vrea să spună: a este determinat printr-un *fapt-de-a-fi-mai-deschis-la-culoare decât b*, ceea ce, prescurtat formal, sună astfel: a îl are în sine pe *o*, acest *o* însemnând nu numai faptul-de-a-fi-mai-deschis-la-culoare, ci faptul-de-a-fi-mai-deschis-la-culoare-decât-*b*. Însă aceasta înseamnă că în cuprinsul stării de lucruri, pe care tocmai am pus-o în relief ca un întreg de relații, unul dintre termenii relației, predicatul, cuprinde el însuși o relație. Unul dintre termenii ce stau în relație în cuprinsul stării de lucruri pe care o numim relație categorială este el însuși o relație, și anume una reală. Faptul-de-a-fi-mai-deschis-la-culoare este prezent deja pe treapta de bază a percepției, este prezent în sensul de conținut reic real. Însă faptul-de-*a-fi*-mai-deschis-la-culoare este accesibil, dimpotrivă, numai printr-un act nou, adică prin cel dintâi act fundat care este punerea în relație predicativă. Relația reală de tipul „mai-deschis-la-culoare-decât" ni se prezintă sub forma unei noi obiectualități, cea a predicatului, deci prinsă în întregul unei relații non-reale. Prezentându-ni-se în întregul relațiilor ideale ale stării de lucruri, relația reală nu este însă sesizată tematic ea însăși. Aceasta se poate întâmpla foarte bine atunci când construim un alt fel de enunț, având forma următoare: „această relație dintre a și b cu privire la faptul că unul este mai deschis la culoare decât celălalt este mai ușor de observat decât relația dintre c și d". Aici, faptul-de-a-fi-mai-deschis-la-culoare este, pe de-o parte, sesizat în chip tematic, adică este numit ca atare, este nominalizat, iar, pe de altă parte, fiind astfel numit și desemnat în mod simplu (nemaifiind doar simplu perceput), el se situează în tipul de obiectualitate care e specific su- [89]
biectului unui enunț. Orice stare de lucruri, pusă explicit

într-un enunț complet, de pildă „a este mai deschis la culoare decât b", poate fi nominalizată. Nominalizarea este forma în care surprindem tematic starea de lucruri însăși: faptul-de-a-fi-mai-deschis-la-culoare al lui a față de b. Însă această nominalizare trebuie deosebită de simpla punere în relief a lui „mai-deschis-la-culoare-decât". Există astfel posibilitatea ca o relație reală din cuprinsul lucrului însuși, și anume aceea a lui „mai-deschis-la-culoare-decât" să fie transformată într-o relație de natură ideală, într-o relație ce poate fi pusă în relief în cuprinsul unei stări de lucruri, spunând de astă dată: „a este mai deschis la culoare decât b", caz în care relația reală constituie o relație de natură ideală. Ele nu se acoperă una cu alta, ci mai degrabă putem spune că relația reală, cea a lui „mai-deschis-la-culoare-decât", reprezintă doar conținutul unuia din termenii prinși în relație în întregul stării de lucruri înseși. E limpede aici că starea de lucruri ea însăși trebuie concepută ca fiind o relație de un fel cu totul aparte.

Când spunem că relația din cuprinsul stării de lucruri este una ideală, respectiv că nu este reală, asta nu înseamnă — și acesta este lucrul cel mai important — că ea nu este obiectivă sau că ar fi mai puțin obiectivă decât ceea ce este dat în mod real. Dimpotrivă, reușind să înțelegem ceea ce este prezent în cuprinsul intuiției categoriale, putem învăța să vedem că obiectivitatea unei ființări este ceva mai mult decât ceea ce este definit în acest sens restrâns ca realitate, că obiectivitatea sau obiectualitatea în sensul cel mai larg este cu mult mai bogată decât realitatea unui lucru și, în plus, că realitatea unui lucru nu este inteligibilă în structura ei decât pornind de la obiectivitatea completă a ființării experimentate în mod simplu.

Alte tipuri de acte sintetice din grupa intuiției categoriale sunt *actele conjuncției și disjuncției*, ale căror corelate obiectuale sunt conjuncția copulativă „și", respectiv conjuncția disjunctivă „sau". Dacă avem o mulțime de

obiecte dată în mod simplu: a, b, c, această mulțime poate deveni în chip explicit obiectuală prin conjugare, în măsura în care spun: a + b + c... În actul prin care le concep pe acestea, operația adunării este și ea întotdeauna obiectuală. În cuprinsul unor astfel de acte, „și"-ul ni se [90]
arată ca atare, iar o dată cu el ni se arată și pe baza cărei obiectualități se formează conceptul de *sumă*. „Și"-ul pune bazele unei noi obiectualități, o obiectualitate fundată în cea dintâi, dar care o face pe aceasta explicită. O dată cu acest „și" sunt vizate întotdeauna și elementele pe care el le leagă prin relația determinată pe care el o exprimă. Punerea în relief poate fi văzută în chipul cel mai explicit atunci când considerăm deosebirea dintre perceperea simplă a unui lucru în momentele sale figurale și prezentarea explicită a unei multiplicități ca mulțime numărată. Printr-un act al percepției pot vedea în mod simplu un stol de păsări sau o alee cu copaci. Această totalitate dată este închisă în sine. Unitatea unei alei, a unui stol de păsări, a unui șir de rațe sălbatice nu se bazează pe o numărare prealabilă, ci este o unitate intuitivă, care donează în mod natural întregul; ea este figurală.

Figuralul a fost văzut foarte devreme de către Husserl, cu ocazia cercetărilor sale matematice. Acum a pătruns și în psihologie și ca atare se vorbește acolo despre *formă*. Pe baza acestei descoperiri se practică o nouă psihologie, *psihologia formei*, care a devenit deja o viziune despre lume.

d) Acte ale ideației

Actele fundate ale sintezei, cele despre care am discutat până acum și care vizează în chip necesar și obiectualitatea fondatoare, se deosebesc de *actul ideației* prin faptul că acesta este, ce-i drept, edificat pe obiectualitatea fondatoare, însă *nu* o vizează ca atare. Aceste acte ale ideației, ale *intuiției generalului*, sunt, în calitatea lor

de acte categoriale, acte care donează un obiect. Ceea ce ele donează este numit *idee*, ἰδέα, *species*. Acest termen latin este traducerea lui εἶδος, care înseamnă *aspectul a ceva*. Actele intuiției generalului donează ceva care poate fi văzut în primă instanță și în chip simplu în lucruri.
[91] Când percep în mod simplu, când mă mișc în lumea mea ambiantă și văd de pildă niște case, ceea ce văd în primă instanță, primordial și în chip expres nu sunt casele separate, una deosebită de cealaltă, ci văd mai întâi la modul general: „aceasta este o casă". Acest „ca-ceva", caracterul general de casă, nu este sesizat el însuși explicit în ceea ce el este, însă este sesizat deja și el prin intuiția simplă, unde rolul său este de a elucida într-o măsură mai mică sau mai mare ceea ce este dat prin această intuiție. Ideația este acel tip de intuiție donatoare care donează specii, adică generalul din obiectele izolate. Din mulțimea de case izolate este extrasă, printr-o abstractizare ideativă, specia casă, tot așa cum dintr-o mulțime de obiecte roșii reușesc să văd *roșul* ca atare. Această vedere care scoate la lumină ideea este un act fundat, cu alte cuvinte el se întemeiază pe o sesizare prealabilă a lucrului izolat. Însă obiectualul (cel pe care ideația îl face să se vadă într-un chip nou), ideea însăși, unitatea identică a roșului, acest obiectual nu este un lucru izolat, nu este acest roșu determinat. Individualul este, desigur, fondator, însă fără a mai fi vizat ca atare, cum se întâmplă în cazul conjuncției, unde „și"-ul se referă și la *a* și la *b*, ridicându-le la nivelul unei noi obiectualități. Aici, dimpotrivă, obiectualitatea fondatoare *nu* mai face parte din conținutul a ceea ce este vizat intențional prin ideație. Actul reprezentării ca act fondator, ca act care vizează individualul, se apleacă asupra „lucrului acesta" sau asupra unei mulțimi de astfel de lucruri și le vizează într-o anumită privință: aceste bile roșii sunt privite în asemănarea lor. Asemănarea dintre bilele date poate fi văzută dintr-o dată sau poate fi constatată printr-o trecere în revistă comparativă. În toate aceste cazuri însă, asemănarea ca atare nu

este în chip tematic obiectuală, acel ceva cu privire la care bilele sunt comparate unele cu altele nu este în el însuși obiectual. Acel ceva cu privire la care ele sunt comparate este unitatea ideală pe care o constituie asemănarea ca atare, iar nu similitudinile dintre bile ca obiecte reale. Unitatea ideală a speciilor este prezentă din capul locului în orice sesizare concretă, chiar dacă nu în chip expres, ca [92]
element cu privire la care se realizează considerarea comparativă. Acel ceva pe care, atunci când compar, îl am în vedere ca element din perspectiva căruia văd ceea ce poate fi comparat, poate fi luat, la rândul lui, izolat, ca o pură stare de lucruri. Starea de lucruri a roșului ca atare este, în acest caz, cu totul indiferentă față de orice lucru particular determinat. Pentru conținutul ideii este cu totul indiferent în ce obiecte concrete, în ce nuanțe se realizează roșul la nivelul obiectelor individuale. Însă faptul că este prezent aici un fundament, acest fapt ține de actul ideației care, ca toate actele categoriale, este un act fundat.

Căutând să ne clarificăm sensul pe care îl are obiectul intuiției categoriale ce ia forma ideației am obținut următoarele: 1) Pentru noua obiectualitate, pentru *species*, este în genere necesar un fundament aflat de fiecare dată într-un obiect izolat, un fundament cu o natură exemplară, care donează ceva fără a fi însă vizat ca atare. 2) Ideea se poate particulariza în indiferent orice sferă a obiectelor izolate. 3) Chiar și relația dintre conținutul reic al ideii și sfera posibilă a obiectelor izolate în care ea se realizează este secundară. 4) Unitatea ideală a speciilor, a generalului este, după cum s-a mai spus adesea, o unitate mereu identică, fără variații. În orice roșu concret poate fi aflată una și aceeași unitate a speciilor.

Am pus astfel în evidență două grupe de acte categoriale și am văzut că în cea de-a doua grupă există și unele acte categoriale care, potrivit sensului lor, au nevoie, desigur, de obiectele fondatoare, însă nu le vizează pe acestea însele.

După această delimitare cu titlu preliminar a actelor simple ale intuirii și a intuirii fundate, diferența dintre ele trebuie oarecum să ne fi devenit limpede. Pe cele dintâi le numim acte ale intuiției sensibile, iar pe celelalte acte ale intuiției categoriale. Fondul total de intențiuni cuprinse în enunțul „acest S este p și q" nu se umple, ce-i drept, în domeniul intuiției sensibile, însă nici actele categoriale, cele care îl vizează pe „este" și pe „și" ca atare nu pot
[93] oferi, ele singure, umplerea acestui enunț. Dimpotrivă, fondul total de intențiuni cuprinse în acest enunț se realizează intuitiv doar printr-un act fundat, cu alte cuvinte printr-un act al intuiției sensibile, străbătut de la un capăt la altul de acte categoriale. Ceea ce înseamnă: intuiția concretă, cea care donează în chip explicit obiectul, nu este nicicând o percepție izolată, realizată numai la nivel sensibil, ci este întotdeauna o intuiție cu mai multe trepte, adică o intuiție determinată categorial. Abia această percepție completă, realizată pe mai multe trepte, adică determinată categorial, abia ea poate umple enunțul care o exprimă. Dacă vom căuta întreg fondul de intențiuni în cuprinsul actelor donatoare de obiect și vom renunța să subestimăm actele categoriale — considerându-le ingrediente de ordin subiectiv și funcțiuni subiective ce țin de un intelect mitic, pe motivul că ele, ființând ideal, nu își află un corelat în real, în sensibil — atunci va exista și în câmpul enunțurilor posibilitatea unei umpleri adecvate. Mai exact spus, discuția asupra ideii de adevăr din enunț — ca unitate formată prin coincidența dintre ceea ce este vizat intențional și ceea ce este intuit — a fost doar o ocazie pentru a arăta în chip deslușit că în enunțarea însăși sunt prezente acte categoriale.

α) Respingerea interpretărilor greșite

Înainte de a caracteriza rezumativ semnificația acestei descoperiri (a intuiției categoriale) și de a ne asigura

dimensiunea ei pozitivă, va trebui să respingem interpretările greșite ce se strecoară cu ușurință în conceptul fenomenologic de intuiție categorială. Iar aceste interpretări greșite pot apărea cu atât mai lesne cu cât însăși această descoperire (intuiția categorială), obținută prin renunțarea la orizonturile interogative tradiționale, a fost totuși interpretată cu ajutorul unor concepte tradiționale. Ceea ce e totodată un semn că nu au fost căutați de puțin epuizate adevăratele posibilități ale acestei descoperiri. Pentru a repara acest fapt, ceea ce ar trebui mai înainte de toate făcut este descoperirea însăși, cu alte cuvinte trebuie ca mai întâi să ne-o asigurăm. E foarte ușor și comod, o dată baricadele prejudecăților străpunse, o dată eliberat un atare orizont, să proiectăm largi perspective, uitând însă că în câmpul cercetării filozofice hotărâtoare este întotdeauna activitatea amintită mai înainte, cea prin care sunt eliberate și deschise aceste orizonturi. Rezultatele unei asemenea cercetări care se desfășoară, ca să spunem așa, în chip nevăzut și în subteran, și care e îngropată ea însăși o dată cu prăbușirea prejudecăților, sunt sărace. Rezultatele obținute de Platon în domeniul logic și ontologic sunt destul de neobișnuite, cele ale lui Aristotel nu mai puțin. Însă tocmai acest fapt ne arată că — pentru a obține baza și orizonturile cercetării — trebuie să urmăm calea unei interogări cu tendință radicală, chiar dacă această tendință rămâne, poate, neexplicită. [94]

Intuiția categorială însăși și modul în care ea a fost elaborată s-au repercutat în mod pozitiv asupra lucrărilor lui Scheler, în special în sfera cercetărilor sale asupra *eticii matematice a valorilor*. Cercetările lui Lask asupra logicii filozofiei și asupra teoriei judecății sunt și ele determinate de aceste cercetări asupra intuiției categoriale.

Actele categoriale sunt acte fundate, ceea ce înseamnă că orice categorial are la bază în cele din urmă intuiția sensibilă. Această teză trebuie corect înțeleasă. Ea nu spune despre categorii că pot fi interpretate, în ultimă

instanță, ca fiind ceva de ordin sensibil, ci faptul că ele „se bazează" nu înseamnă decât că sunt fundate. Putem formula această propoziție, păstrându-i sensul, în felul următor: orice categorial are la bază în cele din urmă intuiția sensibilă, nici o explicare a obiectului nu plutește liberă, ci e o explicare a ceva care ne este dat. Această teză: „orice categorial are la bază în cele din urmă intuiția sensibilă" nu este decât o formulare diferită a propoziției lui Aristotel: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή[6]; „Sufletul nu poate viza nimic, nu poate sesiza nimic obiectual în obiectualitatea sa dacă înainte de aceasta nu i s-a arătat în genere ceva". O gândire lipsită de senzorialitate fon-
[95] datoare este o absurditate. Ideea unui „intelect pur" nu a putut fi concepută decât *„înainte* de a fi fost făcută o analiză elementară a ceea ce, în chip evident, nu poate fi înlăturat din cuprinsul cunoașterii."[7] Chiar dacă ideea unui intelect pur este absurdă, conceptul de act categorial pur are totuși pe deplin sens.

Actele ideației au la bază, desigur, intuiția individuală, însă ele tocmai că nu vizează ca atare ceea ce a fost intuit în ea. Ideația vine să constituie o nouă obiectualitate: *generalitatea*. Și trebuie spus acum că intuițiile care înlătură din conținutul lor obiectual nu doar orice individual, ci și orice sensibil, sunt *intuiții categoriale pure*, spre deosebire de cele care mai conțin în ele elemente sensibile și care sunt *intuiții categoriale mixte*. Diferite de aceste două grupe — intuițiile categoriale pure și cele mixte — există *intuiția sensibilă*, *abstracția sensibilă*, *privirea care scoate la lumină ideea pur sensibilă*. În câmpul sensibilului, ideația produce obiecte precum culoarea în genere, casa în genere; în câmpul simțului intern, ea produce: judecata în genere, dorința în genere și așa mai departe. Ideațiile categoriale mixte produc idei precum

[6] *De anima*, 431 a, 16 și urm., ediția Oxford.
[7] *Ibid.*, p. 183 (a VI-a *Cercetare logică*).

„coloratură" în sens de „a fi colorat", în care caz „a fi" constituie momentul categorial specific nonsensibil. Axioma paralelelor, ca și orice propoziție geometrică este, ce-i drept, categorială, însă ea este determinată de senzorialitate, de spațialitate în genere. Concepte categoriale pure sunt unitatea, pluralitatea, relația. Logica pură, înțeleasă ca pură *mathesis universalis* (Leibniz), nu conține în sine nici măcar un singur concept sensibil. După ce am văzut însă că există abstracțiune categorială pură, mixtă și sensibilă, este limpede, în ce privește conceptul de senzorialitate, că el este unul foarte extins. Trebuie de aceea să fim extrem de prudenți atunci când, procedând așa cum se obișnuiește, reproșăm fenomenologiei un anumit senzualism, crezând că este vorba aici numai de datele simțurilor.

Senzorialitatea este un concept fenomenologic formal și, spre deosebire de conceptul autentic al categorialului, [96]
al formalului și obiectualului vid, el vizează tot ceea ce e realitate materială, așa cum ne este dată aceasta de către lucrurile însele. *Senzorialitatea este așadar termenul pentru suma totală a ființării, dată în conținutul său reic.* Materialitatea în genere, spațialitatea în genere sunt *concepte sensibile*, deși în ideea de spațialitate nu se află nimic de genul datelor senzoriale. De fapt tocmai acest concept larg de senzorialitate stă la baza distincției dintre intuiția sensibilă și intuiția categorială. De altfel, atunci când au fost prelucrate pentru prima oară în *Logische Untersuchungen*, aceste lucruri n-au ieșit încă la iveală în mod deslușit, așa cum s-a întâmplat cu zece ani mai târziu.

Distingerea între cele două feluri de intuiție a fost văzută ca o revenire la vechea opoziție dintre senzorialitate și intelect. Iar dacă mai adăugăm la ea perechea de concepte *formă* și *materie*, lucrurile se rezolvă repede în felul următor: senzorialitatea este caracterizată ca receptivitate, iar intelectul ca spontaneitate (Kant), sensibilul ca materie, iar categorialul ca formă, astfel că spontaneitatea

intelectului devine principiul formator materiei receptive; reapare aici dintr-o dată vechea mitologie a unui intelect care înjgheabă, cârpește și lipește cu formele sale materia mundană, și chiar dacă totul se petrece la nivel metafizic ori ține de teoria cunoașterii, cum e cazul la Rickert, mitologia e aceeași. Intuiția categorială rămâne prada acestei interpretări greșite numai atâta vreme cât nu vedem sau subestimăm structura fundamentală a intuirii și a tuturor comportamentelor — adică intenționalitatea. „Formele" categoriale nu sunt un produs al actelor, ci sunt obiecte care devin vizibile în ele însele prin aceste acte. Ele nu sunt ceva produs de subiect, și cu atât mai puțin ceva adăugat obiectelor reale, așa încât prin această producere de forme ființarea însăși să fie modificată, ci tocmai ele o prezintă pe aceasta într-un mod mai autentic în al său „în sine".

Actele categoriale vin să constituie o nouă obiectualitate, iar acest lucru trebuie înțeles întotdeauna în sens
[97] intențional; faptul că ele „constituie" nu înseamnă că dau naștere la lucruri cine știe unde. „A constitui" nu înseamnă a produce, a face sau a fabrica, ci *a face să se vadă ființarea în obiectualitatea ei.* Această obiectualitate care ni se prezintă în cuprinsul actelor categoriale, adică în percepții, care sunt străbătute de acte categoriale, nu este rezultatul acțiunii intelectului asupra lumii exterioare, al acțiunii asupra unei mulțimi de senzații date sau asupra unui conglomerat de afecte prin care acestea sunt ordonate, luând naștere apoi o imagine despre lume. Desigur că folosirea acestor vechi concepte — materie și formă — mai ales atunci când tradiția le-a golit și a făcut semnificația lor inaccesibilă, favorizează această interpretare greșită. Însă, după ce am văzut că există o diferență între conceptele sensibile și cele categoriale, putem vedea deja că sensul termenilor „material" și „materie" nu are legătură cu posibilitatea transformării unui material prin funcțiuni și forme ale spiritului, ci se referă la un

conținut reic, diferit de un ceva vid și formal, cu structurile ce ies în relief în cuprinsul lui. Însă autoritatea unor asemenea concepte precum conceptul de materie și cel de formă, care țin, ca să spunem așa, de recuzita străveche a filozofiei, ca și autoritatea problemelor concentrate în ele, sunt prea puternice pentru a putea fi depășite pur și simplu printr-o singură mișcare, atunci când ceva cu totul nou ajunge să-și facă loc cu ajutorul lor.

β) Semnificația acestei descoperiri

Lucrul hotărâtor pe care-l aduce cu sine descoperirea intuiției categoriale este acesta: există acte prin care se arată în ele însele stări ideale, care nu sunt produsul acestor acte, nu sunt funcțiuni ale gândirii, ale subiectului. Trebuie spus apoi: posibilitatea acestui tip de intuiție care a fost pus în lumină și a ceea ce ni se prezintă prin această intuiție ne oferă baza pentru a pune în relief structurile acestor conținuturi ideale, adică pentru elaborarea categoriilor. Cu alte cuvinte: o dată cu descoperirea intuiției categoriale este obținută pentru întâia oară calea concre- [98]
tă a unei cercetări categoriale legitimatoare și autentice.

În sens mai restrâns, descoperirea intuiției categoriale a arătat că există într-adevăr o înțelegere a abstracțiunii (a ideației), adică a sesizării ideii. S-a stins astfel dintru început o veche dispută, cea privind *ființa* conceptelor generale, a universaliilor. Încă din Evul Mediu, începând cu Boethius, s-a pus întrebarea dacă ele sunt un *res* sau sunt doar un *flatus vocis*, sau, după cum se va spune în secolul al XIX-lea, dacă sunt doar niște puncte de vedere, doar conștiință a generalului, fără să le corespundă ceva obiectual. Tăgăduindu-se, pe bună dreptate, realitatea universaliilor în sensul de realitate pe care o are un scaun, a fost tăgăduită totodată și obiectualitatea generalului, fiind astfel blocată calea către obiectualitatea sau ființa domeniului ideal. Această anatemă a fost înlăturată o dată cu

descoperirea intuiției categoriale și mai cu seamă a ideației. Consecința acestei descoperiri este că, prin ea, cercetarea filozofică a devenit capabilă să sesizeze cu mai mare acuratețe *apriori*-ul și să pregătească o caracterizare a sensului ființei sale.

Trebuie spus apoi că obiectualitatea care ne este dată prin asemenea acte este un mod de obiectualitate prin care realitatea însăși poate deveni mai autentic obiectuală. O dată cu evidențierea structurii categoriale, ideea de obiectivitate este extinsă, în așa fel încât, acum, obiectivitatea poate fi ea însăși evidențiată în conținuturile ei, dacă cercetăm în chip exhaustiv intuiția corespunzătoare. Cu alte cuvinte: prin cercetarea fenomenologică, așa cum a ajuns ea să se afirme, a fost obținut acel tip de cercetare pe care căuta să-l afle vechea ontologie. Nu există ontologie *separată* de fenomenologie, ci *ontologia științifică nu este altceva decât fenomenologie*.

Intuiția categorială, în calitatea ei de comportament intențional, a fost aici în chip expres menționată ca fiind cea de-a doua dintre descoperirile fenomenologiei. Dacă ne amintim în ce fel am înțeles cea dintâi descoperire, vedem că această a doua descoperire reprezintă tocmai o concretizare a constituției fundamentale a intenționalității, [99] așa cum a fost ea indicată acolo. Așa cum intuiția categorială nu este posibilă decât pe temeiul fenomenului intenționalității, văzut înaintea ei, tot așa *cea de-a treia descoperire*, pe care urmează să o discutăm acum, nu poate fi înțeleasă decât pe temeiul celei de a *doua* și, astfel, pe temeiul celei *dintâi*. Abia acum se justifică ordinea în care au fost prezentate cele trei descoperiri, iar cea dintâi își vădește acum, din ce în ce mai mult, semnificația ei fundamentală.

§ 7. *Sensul originar al apriori-ului*

Punerea în lumină și elaborarea sensului apriori-ului este cea de a treia descoperire pe care o datorăm începuturilor fenomenologiei. Vom face mai pe scurt caracterizarea acestei descoperiri, în primul rând fiindcă apriori-ul, în ciuda faptului că fenomenologia însăși l-a înțeles în câteva privințe esențiale, este încă puțin clarificat; în al doilea rând, deoarece el a rămas în mare măsură legat de problemele tradiționale; iar în al treilea rând și mai cu seamă deoarece lămurirea sensului lui presupune să fi înțeles tocmai ceea ce noi căutăm: *timpul.*

Cel din urmă, în speță sensul apriori-ului, devine limpede chiar prin lămurirea cuvântului ca atare: *a priori* — *prius* — πρότερον — anterior; *a priori* — ceea ce este anterior, de mai înainte. Apriori-ul este ceea ce, în cuprinsul a ceva, este mereu anterior. Aceasta este o determinare cu totul formală a apriori-ului. N-am spus încă ce este acel „ceva" în cuprinsul căruia poate fi aflat ceea ce este anterior. Apriori este un termen care implică ceva precum succesiunea, chiar dacă aceasta rămâne foarte estompată, nedeterminată și vidă.

Nu putem prezenta aici și mai cu seamă nu putem elucida acum motivele de ordin științific ale descoperirii și configurării apriori-ului încă de la Platon, arătând cum anume a fost el conceput și care sunt limitele acestei înțelegeri. Ne vom întreba doar ce anume se înțelege prin apriori și ce înțelege prin acesta fenomenologia.

Începând cu Kant dar, fără a fi numit ca atare, încă de [100]
la Descartes, acest termen de „apriori" este atribuit în primă instanță și cel mai adesea cunoașterii, acelui ceva care determină comportamentul de ordinul cunoașterii. Apriorică este o cunoaștere care nu se întemeiază pe experiența empirică, inductivă, care nu depinde de cunoașterea realului ca instanță dătătoare de temei. De aceea, cunoașterea *a priori* nu are nevoie de experiență. Cunoașterea

apriorică, potrivit interpretării pe care Descartes a dat-o cunoașterii, este disponibilă în primă instanță și exclusiv în interiorul subiectului ca atare, în măsura în care acesta rămâne închis în sine, în propria lui sferă; de aceea, în orice cunoaștere a realului, adică în orice cunoaștere transcendentă, este cuprinsă întotdeauna o cunoaștere apriorică.

Opusul cunoașterii apriorice este denumit cunoaștere *a posteriori*, ulterioară, adică este vorba de acea cunoaștere a obiectului care intervine după cunoașterea anterioară, cea pur subiectivă. La baza acestei împărțiri a tipurilor de cunoaștere ca *a priori* sau *a posteriori* stă teza preeminenței cunoașterii subiectivității, așa cum Descartes a întemeiat-o prin *cogito sum*, prin *res cogitans*. De aceea până și în ziua de astăzi *apriori*-ul este considerat un caracter specific al sferei subiective, iar cunoașterea apriorică este numită și *cunoaștere internă*, *viziune internă*. Acest concept de apriori poate fi extins și se poate spune: aprioric este orice comportament ca atare de ordin subiectiv — fie el cunoaștere sau alt fel de comportament — *înainte* de a trece granița imanenței sale.

S-a încercat de asemenea să se interpreteze și apriori-ul lui Platon în sensul acestui concept kantian. Și aceasta deoarece Platon spune că ființa autentică a ființării poate fi cunoscută atunci când sufletul își vorbește sieși printr-un λόγος ψυχῆς πρὸς αὐτῆν (*Sofistul*, 263 e). Identificându-se ψυχή, în sensul grecesc, cu conștiința și subiectul, se ajunge la concepția că încă de la Platon, descoperitorul apriori-ului, prin cunoaștere apriorică se
[101] înțelege cunoaștere imanentă. Această interpretare a lui Platon e absurdă; ea n-are nici un fundament în lucruri. Iar acest lucru trebuie arătat aici mai exact.

Înțeles în sensul lui Kant, apriori-ul este un caracter al sferei subiective. Această legare a apriori-ului de subiectivitate a devenit prin Kant foarte puternică, deoarece el a combinat problema apriori-ului cu problematica sa specifică, aceea de ordinul teoriei cunoașterii, întrebân-

du-se dacă și în ce fel un comportament aprioric — cum sunt judecățile sintetice *a priori* — are valabilitate transcendentală. Spre deosebire de el, fenomenologia a arătat că apriori-ul nu se limitează la subiectivitate, ba chiar că în genere și în mod primordial el n-are nimic de a face cu subiectivitatea. Caracterizarea ideației ca o intuiție categorială a arătat cu claritate că atât în câmpul ideal, deci al categoriilor, cât și în câmpul realului pot fi puse în relief idei. Există idei sensibile, adică unele cu structură reică (culoare, materialitate, spațialitate), prezente din capul locului în orice lucru real izolat și care, cu alte cuvinte, sunt *a priori* în raport cu orice coloratură determinată a unui lucru prezent „aici" și „acum". Întreaga geometrie ca atare este o dovadă pentru existența unui apriori material. În domeniul ideal, ca și în cel real (dacă acceptăm această disociere) există, în ce privește obiectualitatea cu care geometria are de-a face, ceva care este *a priori*, care este anterior din punct de vedere structural atât în ființa idealului, cât și în ființa realului. Este așadar evident că apriori-ul, în înțelesul lui fenomenologic, nu este un termen al comportamentului, ci un *termen al ființei*. Apriori-ul nu numai că nu este nimic de ordin imanent, neaparținând în mod primordial sferei subiectului, dar nu este nici ceva transcendent, legat în chip specific de realitate.

Acesta este primul lucru pe care l-a arătat fenomenologia: *dimensiunea universală a apriori-ului*; cel de-al doilea este *indiferența specifică a acestuia în raport cu subiectivitatea*. Cel de-al treilea este cuprins în primele două: e vorba de modul de acces la apriori. În măsura în care apriori-ul își are de fiecare dată temeiul într-un domeniu de lucruri și de ființă, el poate fi pus în lumină în [102]
el însuși prin simpla intuiție. El nu este dedus în mod indirect, existența lui nu este presupusă pornind de la cine știe ce semne din domeniul realului, nu este una ipotetică, așa cum se întâmplă de pildă când din prezența anumitor mișcări în cazul unor corpuri este dedusă prezența

unor alte corpuri, pe care nu ajungem să le vedem. E absurd să transpunem în domeniul filozofiei acest mod de observație, care are sens în domeniul fizicii, presupunând că există și aici mai multe straturi de corpuri sau ceva asemănător. Dimpotrivă, apriori-ul poate fi sesizat în el însuși în mod direct.

Prin cele spuse a fost pregătită o a patra determinare a apriori-ului. „Anteriorul" nu este un caracter al succesiunii din cuprinsul actului cunoașterii și nici un caracter al succesiunii de la nivelul ființării, mai exact spus al acelei succesiuni în care o ființare ia naștere din alta. Apriori-ul este, dimpotrivă, un *caracter al ordinii de constituire în cuprinsul ființei ființării, în structura de ființă a ființei.* Formal vorbind, termenul apriori nu ne spune prin el însuși deloc dacă acest anterior este o cunoaștere, ceva cunoscut sau cine știe ce comportament legat de ceva, nu ne spune dacă se referă la ființare sau ființă și mai cu seamă că s-ar referi la ființa în sens tradițional, în sensul conceptului grec; nu putem deduce așa ceva din sensul termenului „apriori". Către sfârșitul prelegerii vom ajunge să vedem că descoperirea apriori-ului stă în legătură cu descoperirea conceptului de ființă la Parmenide și Platon (ba chiar că sunt identice) și că, în ce privește dominația acestui concept determinat al ființei, până și în fenomenologie apriori-ul stă în acest orizont, putându-se astfel vorbi pe drept cuvânt despre *platonism* în interiorul fenomenologiei.

Evidențierea *triplă* a apriori-ului: *în primul rând*, dimensiunea sa universală și indiferența sa în raport cu subiectivitatea, *în al doilea rând* modul de acces la el (simpla sesizare, intuiția originară) și, *în al treilea rând*, pregătirea pentru determinarea structurii apriori-ului ca un ca-
[103] racter al ființei ființării, nu al ființării înseși, toate acestea ne-au deschis sensul originar al apriori-ului și este foarte important faptul că această evidențiere depinde în mare măsură de conceperea mai clară a ideației, adică de descoperirea sensului autentic al intenționalității.

Dacă considerăm împreună cele trei descoperiri: intenționalitatea, intuiția categorială și apriori-ul, așa cum sunt ele legate una de alta și cum se întemeiază toate în cea dintâi, în descoperirea intenționalității — acest lucru îl facem în intenția de a ajunge să înțelegem fenomenologia ca *cercetare*. În primul capitol am prezentat afirmarea fenomenologiei și preistoria ei, iar acum, în cel de-al doilea capitol, am caracterizat descoperirile hotărâtoare pe care ea le-a făcut. Vom completa acum această caracterizare întrebându-ne în ce sens trebuie înțeles principiul fenomenologiei și, apoi, pe această bază, lămurindu-ne termenul de „fenomenologie", adică denumirea pe care și-o dă sieși această cercetare. Pe baza caracterizării celor trei descoperiri vom discuta acum principiul fenomenologiei.

§ 8. Principiul fenomenologiei

a) Semnificația maximei „către lucrurile însele"

Principiul unei cercetări este principiul unui comportament de ordinul cercetării, cu alte cuvinte principiul însușirii și realizării ideii acestei cercetări. Amintindu-ne cele spuse despre cercetare, aceasta înseamnă: *principiul cercetării* este *principiul obținerii domeniului de lucruri*, *principiul creării privinței* din care lucrul este cercetat și totodată *principiul configurării modului de tratare*, *al metodei*. Acel ceva la care o cercetare se raportează în mod constant în cursul realizării sale, și care, ca fir călăuzitor, [104]
îi orientează permanent pașii ei proprii, este principiul unei cercetări. În el nu este cuprins nici un rezultat, nici o teză, nici o dogmă care să aibă la bază conținutul de lucruri pe care îl cunoaște această cercetare, ci în principiul unei cercetări rezidă o orientare a căutării pe care ea o face.

Un principiu, în măsura în care el determină împlinirea unei posibilități a existenței *Dasein*-ului, este numit

și *maximă*, iar știința însăși, cercetarea a ceva..., nu este, potrivit sensului ei de ființă, decât o posibilitate determinată a *Dasein*-ului uman. Maxima fenomenologiei sună astfel: „*către lucrurile însele*" și ea exprimă respingerea oricărei construcții și a oricărei interogări superficiale care se folosește de conceptele tradiționale ce și-au pierdut cu vremea solul lor ferm. Faptul că această maximă este ceva de la sine înțeles și că a fost nevoie totuși ca ea să devină o chemare la luptă împotriva cugetării lipsite de teren ferm caracterizează întocmai starea filozofiei. Să determinăm acum mai îndeaproape această maximă. Așa cum este exprimată, la nivel general și formal, ea constituie principiul *oricărei* cunoașteri științifice, dar întrebarea este *care sunt acele lucruri* la care trebuie să revină filozofia, dacă ea trebuie să fie o cercetare științifică — către care lucruri ele însele trebuie ea să se îndrepte? În maxima fenomenologiei se face auzită o dublă cerință: în primul rând, aceea de a merge către lucrurile însele în sensul de a le cerceta legitimativ, adică pe un teren ferm (cerința muncii de legitimare), iar apoi de a obține din nou acest teren ferm și de a-l asigura (e vorba de privința considerării lucrurilor, de cerința de a scoate la iveală acest teren ferm). Cea de-a doua cerință este cea fundamentală și o cuprinde în ea pe cea dintâi.

Ce indicație ne dă fenomenologia prin cerința de a scoate la iveală domeniul de lucruri? Se poate lesne vedea că determinarea și delimitarea domeniului de lucruri asupra căruia se apleacă cercetarea fenomenologică țin de ideea de filozofie. Însă calea pe care o vom urma acum nu este cea care duce către determinarea acestui domeniu pornind de la ideea de filozofie, ci vom privi cum — în filozofia
[105] contemporană, o dată cu afirmarea fenomenologiei și cu descoperirile pe care ea le-a făcut — a fost scos la iveală un anumit domeniu de cercetare, cu alte cuvinte, având acum în minte conținutul de lucruri implicat în cele trei descoperiri, ne vom întreba: ce lucruri sunt aici surprinse,

către surprinderea căror lucruri tinde această cercetare? Putem astfel determina mai exact cel dintâi sens al maximei fenomenologice (cerința unei munci de legitimare), adică putem descifra din concretizarea acestui principiu chiar principiul însuși, caracterul pe care trebuie să-l aibă modul adecvat de tratare al acestor lucruri. Nu facem aici o deducție pornind de la ideea de fenomenologie, ci *din concretizarea cercetării descifrăm principiul ei.* Modul în care acest principiu se concretizează a fost caracterizat când am discutat descoperirile făcute de fenomenologie, iar ceea ce ne interesează acum nu este decât să vedem în ce măsură dau ele un conținut sensului formal al principiului cercetării, *ce domeniu de lucruri, ce privință de considerare a lucrurilor și ce mod de tratare* sunt avute în vedere. Lămurirea principiului fenomenologic cu privire la domeniul de lucruri și modul de tratare va face ca legitimitatea denumirii de „fenomenologie" să reiasă de la sine, delimitând-o de interpretările greșite care i s-au dat.

Cele dintâi cercetări fenomenologice sunt cele ce tratează despre logică și despre teoria cunoașterii. Ele au luat naștere din intenția de a crea o *logică științifică și o teorie a cunoașterii.* Întrebarea care se pune acum este: s-a obținut oare, o dată cu cele trei descoperiri — evidențierea intenționalității, a categorialului și a modului de acces pe care el îl presupune, precum și a apriori-ului — acel teren în cuprinsul căruia să poată fi aflate lucrurile despre care tratează logica și în care ele sunt legitimabile?

Logica este știința despre gândire și despre legile gândirii, dar nu despre gândire ca proces psihic și nici despre legi ca reguli ale acestor procese, ci despre gândire ca legitate a obiectului, a lucrului ca atare care este gândit. Orice gândire este totodată expresie, în sensul că ceea ce a fost gândit este fixat într-o semnificație, iar în sfera logicii obiecte sunt cele precum semnificația, conceptul, enunțul sau propoziția. Tradițional, cunoașterea era concepută ca un sistem de cunoștințe închise, definitive, formulate [106]

în enunțuri, propoziții, judecăți — judecățile fiind compuse din concepte, iar complexele de judecăți constituindu-se ca silogisme. În acestea, precum și în cele pe care ele le vizează, sunt prezente structuri legice. Actul judecării se împlinește printr-o sesizare care își reprezintă ceva sau care intuiește în genere și de aceea în el rezidă adevăr și obiectivitate. Conceptele acestor obiecte trebuie obținute în chip autentic, adică trebuie extrase din chiar aceste obiecte și legitimate în cuprinsul lor. Dar unde anume și sub ce chip pot deveni și trebuie să devină accesibile obiectele logicii (semnificația, conceptul, enunțul, propoziția, judecata, starea de lucruri, obiectivitatea, faptul, legea, ființa și așa mai departe)? Există oare un domeniu de obiecte care să fie în ele însele legate prin conținutul lor reic? Există o unitate a disciplinei care tratează despre aceste obiecte și care să aibă la bază unitatea domeniului de lucruri? Sunt lăsate aceste obiecte până la urmă în seama unei perspicacități oarecare, care le gândește sălbatic și rudimentar, scornind ceva pe seama lor, sau există, cu privire la aceste lucruri fundamentale pentru orice știință și pentru orice cunoaștere în genere, o posibilă legitimare? Poate fi oare aflat în conținutul reic al celor trei descoperiri orizontul unitar al unui domeniu de lucruri? Nu denumesc ele obiecte disparate? Aceasta este tendința autentică a interogării prin care este căutată o logică științifică.

Trebuie spus acum că intenționalitatea nu este nimic altceva decât *domeniul fundamental* în cuprinsul căruia pot fi aflate aceste obiecte: totalitatea comportamentelor și totalitatea ființării în ființa sa. Privitor atât la *intentio,* cât și la *intentum*, ne vom întreba acum ce anume este dat o dată cu ele, ce anume sunt, din punct de vedere al structurii lor, comportamentul și ființarea relativ la ființa sa, cu alte cuvinte ce este din capul locului prezent ca structură în cuprinsul lor, ce anume constituie ființa lor. Domeniul de lucruri asupra căruia se apleacă cercetarea

fenomenologică este așadar *intenționalitatea în apriori-ul său*, înțeleasă atât pe linia lui *intentio*, cât și pe linia lui *intentum*. Însă aceasta înseamnă că, în interiorul domeniilor intenționalității, așa-numitele comportamente logice [107]
ale gândirii sau ale cunoașterii obiectivatoare, teoretice, constituie numai un anumit segment, unul restrâns, că sarcinile pe care logica și le pune nu epuizează câtuși de puțin regiunea totală a intenționalității. Am determinat astfel *domeniul de lucruri* și *privința în care sunt considerate lucrurile* — adică *intenționalitatea și apriori-ul*. Cea de-a doua întrebare care se pune este ce mod de tratare vine să corespundă acestui domeniu de lucruri.

Am arătat deja, atât cu ocazia caracterizării apriori-ului cât și a determinării intuiției categoriale, că aceasta din urmă este o sesizare originară simplă; intuiția categorială nu este introdusă aici cu gândul de a face un experiment, ca și cum aș face ipoteze în domeniul categorialului, ci conținutul total al apriori-ului intenționalității este sesizabil prin simpla adecvare cu lucrul însuși. O asemenea sesizare și punere în relief prin care putem vedea ceva în mod direct este denumită în mod tradițional *descriere*, *descripție*. *Modul de tratare propriu fenomenologiei* este *descriptiv*; mai exact spus, descripția este o *împărțire și punere în relief a lucrului intuit în el însuși*. Această împărțire și punere în relief este *analiză*, ceea ce înseamnă că *descripția este analitică*. Cu aceasta am caracterizat, deși tot numai formal, modul de tratare propriu cercetării fenomenologice.

Se poate vedea cu ușurință, deși mai bine ar fi să spunem că este permanent trecut cu vederea, faptul că prin termenul „descripție", care este unul general, încă nu s-a spus ceva exact cu privire la structura cercetării fenomenologice. Caracterul descripției va fi determinat tocmai pornind de la conținutul lucrurilor ce trebuie descrise, astfel că descrierea poate fi fundamental diferită de la caz la caz. Trebuie avut tot timpul în vedere faptul că această

caracterizare a modului în care sunt tratate obiectele fenomenologiei — anume prin descriere — nu vrea să spună în primă instanță decât că avem o *sesizare directă în el însuși* a lucrului luat ca temă și că nu procedăm în maniera experimentului, presupunând în mod indirect că lucrul acesta există — atâta tot spune, în primă instanță, termenul
[108] descripție. Lămurirea conținutului maximei fenomenologice pornind de la cea dintâi concretizare factică a ei o dată cu afirmarea fenomenologiei ne pune așadar la dispoziție următoarea definiție a acestei cercetări: *fenomenologia este descripție analitică a intenționalității în apriori-ul său.*

b) Înțelegerea de sine a fenomenologiei ca descripție analitică a intenționalității în apriori-ul său

Dacă încercăm să clarificăm sensul acestei cercetări, așa cum a fost ea definită mai sus, pornind de la situația filozofică anterioară, acum depășită, adică dacă mai auzim în denumirea de intenționalitate acel ceva pe care cercetarea mai nouă l-a lăsat în urmă, anume intenționalitatea și psihicul, atunci fenomenologia este descripție a psihicului — *„psihologie descriptivă"*. Dacă luăm apoi ca reper orizonturile tradiționale de probleme și ierarhizarea lor în discipline fixe (logică, etică, estetică...), putem spune că această psihologie descriptivă tratează despre toate comportamentele, despre cele logice din cunoaștere, despre cele morale, cele creatoare de artă, sociale, religioase, adică despre toate comportamentele determinate potrivit legității și normelor lor în cuprinsul disciplinelor corespunzătoare: logică, etică, estetică, sociologie, filozofia religiei. Orientându-ne astfel pornind de la disciplinele filozofice tradiționale, ajungem să considerăm fenomenologia, în calitatea ei de disciplină descriptivă, drept o *știință preliminară* pentru aceste discipline în cu-

prinsul cărora problemele ca atare sunt exprimate: în cuprinsul fenomenologiei înseși nu se discută încă probleme, ea nu trebuie decât să înregistreze conținuturi faptice, fiind exclusă de la judecarea problemelor. De altfel ea nici nu cere să fie admisă în acest domeniu. Însă trebuie văzut dacă nu cumva, prin această interpretare dată fenomenologiei, această cercetare și originaritatea principiului ei nu sunt readuse tocmai în sfera a ceea ce ea a respins și a trebuit să depășească. Concepând astfel fenomenologia și interpretând-o în acest mod este ca și cum am vrea [109]
să interpretăm fizica modernă pornind de la astrologie sau chimia de la alchimie, în loc să se întâmple invers, adică să considerăm astrologia ca fiind o treaptă preliminară a fizicii, una depășită. Cu alte cuvinte, definiția fenomenologiei, obținută de noi sub forma unei lămuriri a principiului ei, trebuie înțeleasă potrivit cu sarcinile și posibilitățile pozitive ale acestei cercetări, potrivit cu ceea ce îi orientează activitatea proprie și nu luând seama la ceea ce se spune despre ea.

În clipa în care am înțeles sarcina fenomenologiei, ba chiar când am ajuns să o împlinim întru totul, nici atunci nu putem spune că am ajuns fericiți la sfârșit, ci la un început anevoios, dar eliberator. Dacă determinarea formal indicatoare a acestei cercetări ca „descriere analitică a intenționalității în apriori-ul său" a fost obținută în chip explicit, și anume în chip fenomenologic, având privirea îndreptată către conținutul reic pe care ea îl pune la dispoziție prelucrării de tip științific, atunci e prezentă aici indicația către o concepere mai radicală a acestei cercetări pornind numai și numai de la ea însăși, în sensul propriei ei maxime — către lucrurile însele —, adică tot pe calea unei activități care să pătrundă în noi domenii.

Principiul cercetării fenomenologice ni l-am clarificat pornind de la activitatea practică, evidențiind mai întâi realizările ei principale și încercând să le vedem ca o unitate, adică să determinăm faptul că o dată cu

intenționalitatea este obținut domeniul autentic de lucruri, așadar o dată cu apriori-ul este obținută privința din care sunt considerate structurile intenționalității, în timp ce intuiția categorială, ca mod originar de surprindere a acestor structuri, reprezintă modul de tratare, metoda acestei cercetări. Cu aceasta, sarcina filozofiei, așa cum a fost ea înțeleasă de la Platon încoace, este din nou așezată pe o bază reală, în sensul că există acum posibilitatea unei cercetări a categoriilor. Fenomenologia — atâta vreme cât se înțelege pe sine — va urma mereu această cale a cercetării sale, ținându-se departe de orice profeție filozofică și de orice tendință de a îndruma în vreun fel viața.
[110] Cercetarea filozofică este și rămâne ateism și tocmai de aceea ea își poate permite să aibă acea „aroganță a gândirii" care nu este pentru ea o simplă pretenție, ci necesitatea intimă și forța ei autentică. Tocmai prin acest ateism filozofia devine, așa cum a spus cândva unul dintre marii filozofi, „știință voioasă".

§ 9. Lămurirea denumirii de „fenomenologie"

Să încercăm acum să ne clarificăm ce anume vrea să spună denumirea de „fenomenologie" relativ la lucrurile pe care ea le tratează și pe care tocmai le-am caracterizat. Despre această denumire vom trata făcând următorii trei pași: a) lămurirea sensului originar al fiecăreia dintre părțile componente ale denumirii; b) determinarea unității de semnificație obținute o dată cu cuvântul compus și măsurarea acestei semnificații autentice a denumirii în raport cu ceea ce ea numește, adică în raport cu cercetarea pe care tocmai am caracterizat-o; c) discutarea pe scurt a câtorva interpretări greșite date fenomenologiei, provenite din interpretarea superficială și din răstălmăcirea denumirii ei.

a) Lămurirea sensului originar al componentelor denumirii

Denumirea de „fenomenologie" are două părți componente: *„fenomen"* și *„-logie"*. Cea din urmă este bine cunoscută din denumiri precum teologie, biologie, psihologie, sociologie și este îndeobște tradusă prin „știință despre": teologia este astfel știința despre Dumnezeu, biologia știința despre viață, adică despre natura organică, sociologia știința despre societate. Corespunzător cu acestea, fenomenologia este *știința despre fenomene*. „Logia" — știința despre — are de fiecare dată un caracter diferit, potrivit cu lucrul care-i servește ca temă și este un termen nedeterminat din punct de vedere formal logic, în cazul nostru determinat de ce anume înțelegem prin fenomen. Trebuie așadar ca mai întâi să ne clarificăm pri- [111]
mul component al denumirii de „fenomenologie".

α) Sensul originar al lui φαινόμενον

Ambele părți componente trimit la cuvinte grecești, fenomen trimite la φαινόμενον, -logie la λόγος. Φαινόμενον este participiul de la φαίνεσθαι; această formă medie înseamnă: *a se arăta*; φαινόμενον este deci ceea ce se arată. Forma medie φαίνεσθαι este un compus al lui φαίνω, care înseamnă: a aduce la lumina zilei, a face vizibil în el însuși, a pune în lumină. Φαίνω are rădăcina φα — φῶς, care înseamnă lumină, strălucire, acel ceva în care ceva poate să devină manifest, vizibil în el însuși. Ca semnificație a fenomenului trebuie stabilită următoarea: φαινόμενον, adică *acel ceva care se arată pe sine însuși*. Φαινόμενα formează totalitatea a ceea ce se arată pe sine însuși, adică ceea ce grecii identificau pur și simplu cu τὰ ὄντα, cu ființarea.

Ființarea se poate arăta în sine însăși, pornind de la ea însăși, în diferite moduri, potrivit de fiecare dată cu modul de acces la ea. Există chiar posibilitatea ciudată ca

ființarea să se arate ca ceva ce ea totuși nu este. O asemenea ființare nu o vom numi fenomen — care este ceva care se arată pe sine în adevăratul sens al cuvântului — ci *aparență*. Cuvântul φαινόμενον cunoaște astfel o modificare a semnificației sale: se vorbește de aceea despre φαινόμενον ἀγαθόν, care este diferit de ἀγαθόν, deci despre un bine care doar arată astfel, dar care de fapt nu este așa, ci doar „pare" bun. Important este acum să vedem legătura dintre semnificația de bază a lui φαινόμενον, ceea-ce-este-manifest, și cea de a doua semnificație, aceea de aparență. Φαινόμενον poate însemna aparență numai deoarece aparența este o modificare a lui φαινόμενον în primul sens sau, mai exact spus: numai deoarece φαίνεσθαι înseamnă „a se arăta", el poate însemna și „a se arăta doar ca...", „a arăta precum...". Doar în măsura în care ceva pretinde în genere să se arate el se poate „da drept..."; numai ceea ce pretinde că este manifest poate fi aparență — da, acesta este *sensul aparenței: pretenția de a fi ceva*
[112] *manifest, însă tocmai asta a nu fi.* Astfel, tocmai φαινόμενον înțeles ca aparență arată că sensul fenomenului este acesta: *ființarea însăși, manifestă în ea însăși*; aparența, dimpotrivă, este o așa-zisă arătare de sine. De aceea fenomen înseamnă un *mod în care ființarea este întâlnită în ea însăși și în care se arată ea însăși.*

Trebuie să reținem acest sens autentic grecesc al lui φαινόμενον și trebuie să vedem totodată că, în primă instanță, el n-are nimic de a face cu cuvântul „apariție" (*Erscheinung*) sau „simplă apariție" (*bloße Erscheinung*), așa cum noi îl folosim. Nici un alt cuvânt, trebuie spus, n-a pricinuit așa dezastru și asemenea confuzie în filozofie precum acesta. Nu putem urmări aici istoria acestor erori, ci vom încerca doar să evidențiem diferențele cele mai importante dintre semnificația autentică și originară a fenomenului înțeles ca aparență și termenul „apariție".

Spunem de pildă „*Erscheinungen*" atunci când vorbim despre simptomele unei boli. Vorbim despre „apariții"

atunci când într-un lucru ni se arată procese, proprietăți prin care el se înfățișează ca fiind cutare sau cutare lucru. Aparițiile survin ele însele și ele trimit către alte survveniri, astfel că din ele se poate deduce prezența a ceva care nu ni se înfățișează. Aparițiile sunt apariții a ceva care nu este dat ca apariție, ele trimit către o altă ființare. Faptul-de-a-apărea (*Erscheinen*) are caracterul trimiterii, iar trimiterea se distinge tocmai prin faptul că acel ceva la care apariția trimite nu se arată în el însuși, ci se prezintă doar ca indicat în chip mijlocit, adică se arată indirect. Termenul „apariție" are deci în vedere acel tip de trimitere prin care ceva trimite către altceva care nu se arată în el însuși — mai exact spus care nu numai că nu se arată în el însuși, ci, potrivit sensului său, nici nu pretinde să se arate, ci pretinde să se prezinte. Caracteristică pentru trimiterea prezentă în apariție, în faptul-de-a-apărea, este funcția *indicării*, a *indicării a ceva*. Însă a indica ceva printr-un altceva înseamnă tocmai a nu-l arăta pe acesta în el însuși, ci a-l prezenta indirect, în chip mijlocit, simbolic. Când vorbim așadar despre apariție, întâlnim o cu totul altă situație decât în cazul fenomenului, unde nu avem nici o legătură de trimitere, ci avem acea structură specifică a arătării-de-sine-însuși. Ceea ce ne interesează acum este să vedem legătura intimă dintre fenomene — în acest sens autentic — și apariție, delimitând totodată apariția de aparență. [113]

Aparența este o modificare a ceea ce este manifest, este ceva manifest care pretinde că este, dar care nu este. În acest sens privativ, aparența *nu* este fenomen; ea are caracterul arătării de sine, însă acel ceva care se arată *nu* se arată ca ceea ce el este; în timp ce apariția este tocmai prezentarea a ceea ce, prin esența sa, nu este manifest. Așadar, aparența trimite mereu la ceea ce este manifest și cuprinde în sine ideea de manifest. Dar în acest moment ne va fi totodată clar că o apariție, un simptom, pot fi ceea ce sunt, anume trimitere la un altceva care nu se arată, doar prin faptul

că acel ceva care apare se arată el însuși, adică ceea ce se oferă ca simptom este un fenomen. Posibilitatea apariției ca trimitere a ceva către altceva constă în faptul că acel ceva care trimite se arată în el însuși. Altfel spus: posibilitatea apariției este fundată în arătarea-de-sine. Structura apariției ca trimitere o presupune în sine pe aceea, mai originară, a arătării-de-sine, care constituie sensul autentic al fenomenului. Ceva poate trimite la altceva numai în măsura în care este ceva care se arată pe sine.

Conceptul de apariție, trebuie spus acum, primește și numele de fenomen, cu alte cuvinte fenomenul este definit ca apariție a ceva care nu apare; el este definit astfel pornind de la un fapt care presupune deja sensul fenomenului, dar care, în ce îl privește, nu-l poate defini. Apariție mai poate înseamna apoi și ceea-ce-apare, în opoziție cu ceea-ce-nu-apare, în sensul că avem două ființări, drept care spunem atunci: aparițiile sunt ceva, iar în spatele lor
[114] este un altceva — acel ceva ale cărui apariții ele sunt. De cele mai multe ori, filozofia nu ne poate spune ce anume este de fapt acel ceva care stă în spate; în orice caz însă, în conceptul de apariție este subînțeles faptul că ea însăși și legătura ei de trimitere sunt concepute la nivel ontic, ca ființări, în timp ce legătura dintre apariție și lucrul în sine este o relație de ființă: ceva stă în spatele a altceva. Se mai adaugă acum faptul că ceea ce se află în spate și care nu se arată, ci doar se face cunoscut prin apariție, este distins ca fiind, la nivel ontic, adevărata ființare, ajungându-se apoi ca ceea ce apare, anume apariția, să fie numită *simplă* apariție, astfel încât în interiorul legăturii ontice de trimitere să se facă o deosebire, în ce privește gradul de ființă, între ceea ce se arată și ceea ce doar apare în sensul că ceva se anunță în cuprinsul lui. Ne lovim aici de două dificultăți: apariția este concepută în mod pur ca legătură de trimitere, fără a o înțelege în primă instanță într-un sens ontic determinat; apoi, apariția este înțeleasă ca termen pentru legătura ontică de trimitere dintre

φαινόμενον și νούμενον, dintre esență și apariție în sens ontic. Această ființare degradată, apariția, fiind distinsă de esență, este luată apoi în sensul de simplă apariție, iar această simplă apariție este numită apoi aparență. Confuzia este dusă atunci la culme. Din această confuzie trăiesc însă teoria tradițională a cunoașterii și metafizica.

Rezumând, va trebui așadar să ne clarificăm următoarele: există două semnificații fundamentale ale „fenomenului“: în primul rând, el înseamnă ceea ce este manifest, ceea-ce-se-arată-pe-sine-însuși, iar în al doilea rând ceea ce pretinde a fi manifest — dar care doar se pretinde astfel — adică aparența. De cele mai multe ori se întâmplă că semnificația originară a fenomenului nu este câtuși de puțin cunoscută și ne sustragem sarcinii de a ne clarifica ce anume este aici avut în vedere. Se denumește pur și simplu prin termenul de fenomen ceea ce noi am numit aici „apariție“, explicitând-o ca atare. Când se critică fe- [115]
nomenologia, fiecare ia în considerare ceea ce îi convine, cu alte cuvinte se ia conceptul de „apariție“ și se critică cu ajutorul acestui cuvânt o cercetare care e la obiect. Atât însă despre lămurirea primei părți componente a expresiei „fenomenologie“, despre φαινόμενον.

β) Sensul originar al lui λόγος (λόγος ἀποφαντικός și λόγος σημαντικός)

Cuvântul λόγος trimite la λέγειν. În cuvintele compuse amintite, precum teologie, biologie și așa mai departe, *-logie* înseamnă „știința despre“. Știința este înțeleasă în acest caz ca un complex de propoziții și enunțuri cu privire la un domeniu unitar de lucruri. Λόγος însă nu înseamnă de fapt știință, ci, dacă îl înțelegem prin recurs la λέγειν, el înseamnă discurs (*Rede*), *discurs despre ceva*. Nu putem determina sensul lui λόγος după bunul nostru plac, așa cum ne trece prin minte unuia sau altuia, ci trebuie să ținem cont de ceea ce grecii înțelegeau prin λέγειν.

Dar cum determină grecii sensul lui λέγειν — a vorbi? Λέγειν nu înseamnă doar pur și simplu a produce cuvinte sau a le rosti, ci sensul lui λέγειν este δηλοῦν, „a face manifest", adică „a face manifest acel ceva despre care se vorbește în discurs", precum și modul în care trebuie să se vorbească despre acesta. Aristotel determină în chip mai exact sensul lui λόγος, anume ca ἀποφαίνεσθαι — *a face să se vadă ceva în el însuși și anume* — ἀπό — *pornind de la el însuși*. Prin discurs, în măsura în care este unul autentic, ceea ce este spus — ἀπό — trebuie extras din acel ceva despre care se vorbește, în așa fel încât comunicarea prin discurs, prin ceea ce ea spune, să facă manifest acel ceva despre care ea vorbește și totodată să îl facă accesibil altuia. Acesta este sensul riguros, funcțional al lui λόγος, așa cum l-a evidențiat și elaborat Aristotel.

În împlinirea lui concretă, discursul are caracteristica vorbirii, adică a emisiei vocale în cuvinte. Λόγος-ul este, în această privință, φωνή — voce. Acest caracter nu constituie însă esența λόγος-ului, ci dimpotrivă, acest caracter de φωνή se determină pornind de la sensul autentic [116] al λόγος-ului ca ἀποφαίνεσθαι, pornind de la ceea ce este cu adevărat discursul, — discurs care pune ceva în lumină, care face să se vadă. Λόγος-ul este, după cum subliniază Aristotel, φωνή μετά φαντασίας, astfel că în emisia vocală este dat totodată un fapt-de-a-face-vizibil și un fapt-de-a-face-perceptibil, ceva φαίνεσθαι, φαντασία, care se poate vedea. Elementul esențial în emisia vocală este φαντασία, ἀποφαίνεσθαι, acel ceva despre care se vorbește în discurs și care este ca atare vizat și semnificat. De aceea λόγος-ul, înțeles la modul cel mai general, este o φωνή σημαντική, un element vocal care arată ceva, în sens de *semnificare*, care oferă ceva inteligibil. Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, ...ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς.[1]

[1] Aristotel, *De interpretatione*, [4, 17 a, și urm.].

Aristotel distinge apoi între λόγος, înțeles la modul cel mai general, în măsura în care el este în genere σημαντικός și înseamnă act discursiv, și λόγος-ul care este ἀποφαντικός. Acel ἀποφαίνεσθαι, faptul-de-a-face-să-se-vadă în el însuși lucrul despre care se vorbește, este doar una dintre semnificațiile discursului. Nu orice propoziție este o propoziție teoretică, un enunț despre ceva, ci o exclamație, o rugăminte, o dorință sau o rugăciune nu sunt λόγος ἀποφαντικός, prin care ceva este comunicat, dar sunt σημαντικός, ele semnifică ceva, în care caz semnificarea nu are sensul unei sesizări teoretice a ceva. În acest sens special de λόγος σημαντικός și λόγος ἀποφαντικός trebuie luat λόγος-ul în toate aceste compuneri precum teologie, biologie, și așa mai departe, adică el trebuie înțeles ca θεωρεῖν, ca act discursiv în sens de comunicare ce sesizează lucrurile și doar atât, iar în acest sens de λόγος ἀποφαντικός trebuie înțeles așadar și λόγος-ul din compunerea „fenomeno-logie“.

b) Determinarea unității de semnificație astfel obținute și cercetarea care îi corespunde

După ce le-am clarificat pe fiecare în parte, să consi- [117]
derăm acum împreună cele două componente ale termenului de „fenomenologie“. Ce unitate de semnificație este dată aici și, ca denumire a cercetării caracterizate mai sus, cât de adecvat o exprimă pe aceasta însăși? Ni se arată aici un lucru surprinzător, și anume că sensul lui λόγος ca ἀποφαίνεσθαι are în sine o legătură obiectivă φαινόμενον. Fenomenologia este λέγειν τὰ φαινόμενα = ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα — *a face să se vadă, pornind de la el însuși, ceea ce este în el însuși manifest.* Maxima cercetării fenomenologice — „către lucrurile însele“ — nu face în fond altceva, la rândul ei, decât să redea numele fenomenologiei. Dar asta înseamnă: termenul de fenomenologie se

deosebește în chip esențial de ceilalți termeni care denumesc științe — teologie, biologie și așa mai departe — prin faptul că *nu spune nimic despre conținutul reic* al obiectului ce servește ca temă a acestei științe, ci numai despre *felul în care* ceva este și trebuie să fie tematizat în cuprinsul acestei cercetări! „Fenomenologie" este așadar un termen „metodologic", în măsura în care el este folosit doar pentru a numi modul de experimentare, de sesizare și determinare a ceea ce constituie tema filozofiei.

Obiectele cercetării filozofice au caracterul de fenomen. Pe scurt spus, cercetarea aceasta tratează despre fenomene și doar despre acestea. Fenomenologia, în semnificația ei originară și autentică, fixată în cuvântul „fenomenologie", înseamnă un mod în care ceva este întâlnit, și anume modul privilegiat: *acest ceva se arată în el însuși*. Cuvântul „fenomenologie" numește modul în care ceva trebuie să fie prezent pentru λέγειν, pentru explicitarea prin concept. Fenomenologia, după cum a rezultat din discuția de mai sus, tratează despre intenționalitate
[118] în apriori-ul său. Structurile intenționalității în apriori-ul lor sunt fenomenele despre care ea tratează, cu alte cuvinte ele circumscriu sfera obiectelor ce urmează să fie făcute prezente în ele însele prin această cercetare și să fie explicitate în acest tip de prezență a lor. Termenul „fenomen" nu vrea să spună însă nimic despre ființa obiectelor respective, ci desemnează numai *modul în care ele sunt întâlnite*. *Fenomenal* este așadar tot ceea ce devine vizibil prin acest mod de întâlnire și tot ceea ce ține de ansamblul structurilor intenționalității. Vorbim de aceea despre „structuri fenomenale", înțelegând prin aceasta ceea ce este văzut, determinat și investigat prin acest tip de cercetare. *Fenomenologic* este tot ceea ce ține de acest mod de scoatere la iveală a fenomenelor și a structurilor lor, tot ceea ce devine tematic în cuprinsul acestui tip de cercetare. *Nefenomenologic* ar fi atunci tot ceea nu satis-

face acest tip de cercetare, aparatul său conceptual și metoda sa de legitimare.

Fenomenologia, înțeleasă ca știință despre fenomenele apriorice ale intenționalității, n-are nicicând de a face cu aparițiile sau cu simplele apariții. Este absurd din punct de vedere fenomenologic să vorbești despre fenomene ca despre ceva în spatele căruia ar mai exista altceva, prin fenomene înțelegându-se atunci aparițiile acestui ceva care stă în spate, ca fenomene care îl prezintă și îl exprimă. Fenomenul nu este ceva în spatele căruia să se mai afle altceva, ci, mai exact spus: referitor la fenomen nu se poate pune câtuși de puțin problema unui ceva care ar sta în spate, deoarece el donează tocmai acest „ceva" în el însuși. Se poate însă foarte bine întâmpla ca acel ceva care poate fi scos la iveală în el însuși și care urmează să fie legitimat să fie *acoperit*. Ceva care este vizibil în el însuși și care, potrivit sensului său, devine accesibil ca fenomen, nu are neapărat nevoie să fie prezent deja în chip factic. Se întâmplă astfel că ceea ce, potrivit posibilității sale, este fenomen, nu este dat ca fenomen, ci *trebuie mai întâi să fie dat astfel. Fenomenologia ca cercetare este tocmai activitatea prin care ceva este făcut să se vadă, fiind adus la lumină*, în sensul demontării metodice a acoperirilor.

Acoperirea este *conceptul opus* fenomenului și tocmai [119]
acoperirile sunt cele care stau în primă instanță ca temă pentru observația fenomenologică. Ceva care poate fi fenomen este, în primă instanță și cel mai adesea, acoperit, altfel spus este cunoscut printr-o determinare provizorie. Acoperirea poate fi de mai multe feluri: în primul rând, un fenomen poate fi acoperit în sensul că este pe de-a-ntregul *încă nedes-coperit*, existența sa nefiind cunoscută și nici în vreun fel reperată. Un fenomen poate fi apoi *obturat*, iar aceasta înseamnă: el a fost cândva des-coperit*, însă

* Pentru *entdecken* vom folosi în cele ce urmează traducerea „a des-coperi", și aceasta pentru a sublinia înțelesul strict fenomenologic

a recăzut în acoperire. Această acoperire nu este totală, în măsura în care ceea ce a fost des-coperit este încă vizibil, chiar dacă numai ca aparență. Însă câtă aparență — atâta ființă; această acoperire care se petrece ca *disimulare* este cea mai frecventă și cea mai periculoasă, deoarece în acest caz sunt neobișnuit de mari posibilitățile de a ne înșela și de a apuca pe o cale greșită. Fenomene care inițial au fost văzute ca atare sunt apoi dezrădăcinate, smulse din solul lor propriu, iar proveniența conținutului lor rămâne neînțeleasă. Acoperirea însăși, fie că este concepută ca ceva care n-a fost deloc des-coperit, fie ca obturare și disimulare are, din nou, două sensuri. Există *acoperiri accidentale* și *acoperiri necesare*, acestea din urmă fiind date prin chiar felul de a fi al des-coperirii și prin posibilitățile ei. Orice propoziție fenomenologică obținută în chip originar poate fi, ca enunț ce a fost comunicat, acoperită. Ea este transmisă mai departe pierzându-și înțelesul și temeinicia ei și devine o numire fără nici o bază. Posibilitatea ca ceea ce a fost obținut și legitimat în chip originar să se închisteze la un moment dat ține de travaliul concret al fenomenologiei înseși. Totodată, acoperirea pleacă de fiecare dată de la ea, deoarece ea poartă în sine acest principiu radical. Având posibilitatea de a des-coperi într-un mod radical, ea este pândită de pericolul de a rămâne închistată în propriile rezultate.

Dificultatea cu care se confruntă o activitate fenomenologică autentică apare tocmai atunci când trebuie să devină critică față de ea însăși, și aceasta într-un sens pozitiv. Mai întâi de toate trebuie obținut, pornind de la
[120] obiectele cercetării fenomenologice, modul în care ele pot fi întâlnite ca fenomene. Ceea ce înseamnă că modul ca-

al cuvântului: „a des-coperi" înseamnă a înlătura „acoperirea" fenomenelor. El trebuie înțeles așadar ca opus direct al verbului „a acoperi" (*verdecken*) și nu ca „descoperire" în sens de simplă constatare a prezenței a ceva.

racteristic de sesizare a fenomenelor — explicitarea care sesizează în chip originar — nu are câtuși de puțin sensul unei sesizări nemijlocite, putând spune în acest sens că fenomenologia ar fi o simplă vedere care nu necesită pregătire metodologică. Lucrurile stau tocmai invers și de aceea este atât de esențial ceea ce maxima spune în chip explicit. Întrucât un fenomen trebuie să fie mai întâi obținut ca atare, considerațiile preliminare și scoaterea pas cu pas la lumină a acoperirilor cer un mare efort metodologic, pentru a putea fi astfel determinate și ghidate de ceea ce, fenomenal vorbind, este dat de fiecare dată în intenționalitate. Cerința ca fenomenele să fie date în cele din urmă în mod direct nu are nimic de-a face cu comoditatea unei priviri nemijlocite. Tocmai deoarece esența nu poate fi dedusă din esență, apriori-ul din apriori și nici unul din ele nu poate fi dedus din altceva, ci totul trebuie adus la nivelul unei priviri legitimatoare, tocmai de aceea trebuie urmată, în ce privește complexele fenomenale izolate, o cale de fiecare dată diferită, potrivit cu nivelul de des-coperire al apriori-ului și cu tipul de obturare, mai mică sau mai mare, intervenit o dată cu tradiția. Întrucât orice structură trebuie evidențiată în cele din urmă în ea însăși, cercetarea de tip fenomenologic are în primă instanță, după cum s-a spus adesea, caracterul sau aspectul unei *fenomenologii precum un album cu imagini*, în sensul că ea nu pune în lumină decât structuri izolate, care pot fi probabil foarte de folos unei filozofii sistematice, însă această punere în lumină nu poate reprezenta totuși decât ceva preliminar. Se vrea de aceea ca tot ceea ce observația filozofică izolată a scos la iveală să fie ratificat filozofic prin încorporarea sa într-o dialectică sau în ceva asemănător. Replica pe care o putem da în acest caz este că în primă instanță n-avem nimic de întreprins în ce privește conexiunile structurale dintre structurile intenționalității, ci tot ceea ce este aprioric se determină întotdeauna pornind doar de la lucrul pe care avem a-l

[121] investiga cu privire la structura lui fenomenală. Nu e nevoie pentru moment să ne ocupăm mai mult cu aceste considerații, deoarece ele, în măsura în care aspectul concret al fenomenelor nu ne este clar, rămân totdeauna sterile.

c) Respingerea câtorva răstălmăciri tipice cu privire la fenomenologie, care pornesc de la numele ei

Doresc să vorbesc pe scurt despre câteva răstălmăciri tipice cu privire la fenomenologie, deoarece astăzi ele încă mai sunt de găsit pretutindeni în filozofie și deoarece puțini sunt aceia care se străduiesc să-și clarifice sensul autentic al fenomenologiei pornind de la activitatea ei concretă. Exemplul tipic și desigur cel mai potrivit pentru a arăta până unde se poate merge astăzi cu asemenea răstălmăciri este un studiu al lui Rickert din revista *Logos*.[2]

Rickert vrea să dovedească aici că fenomenologia nu este și nu poate fi o filozofie a nemijlocitului și vine cu câteva propuneri privitor la cum ar trebui să arate o astfel de filozofie a nemijlocitului. Vedem din prima clipă că se vorbește de pe o anumită poziție: trebuie să existe o filozofie a nemijlocitului și trebuie făcut totul pentru a o avea. „E nevoie mai înainte de toate de o minimă mediere pentru a putea determina conceptele de apariție și de fenomenologie în așa fel încât să poată fi utilizabile pentru o filozofie a nemijlocitului."[3] În contra acestei afirmații trebuie spus mai întâi la modul general că fenomenologia nu vrea să fie nici o filozofie a intuiției și nici o filozofie a nemijlocitului; ea nu vrea căutași de puțin să ajungă la o filozofie înțeleasă în acest sens, ci vrea să ajungă la lucruri.

---

[2] H. Rickert, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung / Metoda filozofiei și nemijlocitul. O punere a problemei*, în: *Logos*, 1923/24, vol. XII, pp. 235–280.

[3] *Ibid.*, p. 242, notă.

Critica lui Rickert se întemeiază pe faptul că, pentru el, termenul „apariție“, potrivit sensului său, ca apariție a ceva, presupune ceva care nu este apariție și care nu este prin urmare dat în chip nemijlocit, iar fiindcă apariția este [122] mereu apariție a ceva aflat în spatele ei, nemijlocitul nu poate fi sesizat, ci avem mereu de-a face cu o mijlocire. De aceea, fenomenologia este nepotrivită pentru a fi știința fundamentală a filozofiei. Se poate vedea, în primul rând: conceptul de apariție, de fenomen, este preluat aici ca atare și nu se caută câtuși de puțin să se vadă ce semnificație originară are de fapt fenomenul și ce semnificație are el în fenomenologie, ci este pus la bază conceptul tradițional de apariție — un cuvânt-concept lipsit de conținut —, criticându-se o dată cu el activitatea concretă a unei cercetări. E de prisos să mai insistăm asupra acestui studiu, deoarece o critică la obiect n-ar duce la nimic și, în fond, nu e nevoie de prea multă măiestrie pentru a critica o asemenea respingere. Ea trebuie însă menționată, deoarece Rickert nu face în această lucrare decât să exprime lucruri curente în filozofie și caracteristice pentru atitudinea față de fenomenologie. Nu atrag atenția asupra acestui lucru pentru a salva fenomenologia, ci pentru a arăta în mod clar că prin astfel de interpretări nu numai că este deformat sensul activității fenomenologice, dar se pierde mai cu seamă instinctul pentru acele lucruri asupra cărora trebuie să se aplece filozofarea.

Capitolul III

Cea dintâi configurare a cercetării fenomenologice și necesitatea unei reflecții radicale în cuprinsul ei înseși, pornind de la ea însăși

[123] Ajungem acum la cel de-al treilea capitol al considerațiilor noastre introductive asupra sensului și sarcinii cercetării fenomenologice. O dată cu caracterizarea cuvântului „fenomenologie" pe baza lămuririi principiului ei și a celor trei descoperiri principale pe care ca le-a făcut, a fost împlinită sarcina pe care ne-am luat-o în capitolul al doilea, aceea de a lămuri sensul cercetării fenomenologice. În primul capitol am vorbit despre apariția și afirmarea cercetării fenomenologice, în cel de-al doilea despre descoperirile fundamentale ale fenomenologiei, despre principiul ei, lămurindu-i totodată numele, iar acum, în cel de-al treilea capitol, vom urmări pe scurt întâia configurare a cercetării fenomenologice și vom vorbi despre necesitatea unei reînnoite reflecții asupra domeniului ei de obiecte, o reflecție care să pornească din fenomenologia însăși și care să se realizeze în conformitate cu propriul ei principiu.

Această reflecție se va îndrepta către determinarea fundamentală, originară, adică fenomenologică, a domeniului tematic, anume către determinarea fundamentală a intenționalității și a tot ceea ce este dat o dată cu ea. Va trebui de aceea ca și caracterizarea configurării și a dezvoltării cercetării fenomenologice să fie adusă în lumina acestei sarcini, cea a obținerii la un nivel originar a domeniului tematic, așa cum se află el prefigurat în fenomenul intenționalității. Vom urmări acum elaborarea

din ce în ce mai exactă a domeniului tematic, determinarea lui și prefigurarea orizonturilor de lucru, așa cum rezultă ele din această determinare a domeniului; tema de față o vom urmări luând ca reper activitatea celor doi [124]
cercetători de frunte din fenomenologia actuală: Husserl și Scheler.

Vom arăta apoi, pornind de la însăși această cercetare, că în cuprinsul ei rămâne nepusă o problemă fundamentală și că acest lucru se petrece în mod necesar, vom arăta de ce problema amintită nu a fost pusă și ce condiții trebuie îndeplinite pentru a o pune, și, tot astfel, cum se determină pornind de aici, în chip mai radical, sarcina cercetării fenomenologice. Această problemă este, în calitatea ei de *întrebare fenomenologică fundamentală* privitoare la *sensul ființei*, o întrebare pe care o ontologie nu o poate nicicând pune, dar pe care o presupune și se folosește de ea în permanență, de fiecare dată când oferă răspunsuri, fie ele întemeiate sau nu. Prin critica imanentă a cursului pe care l-a luat însăși cercetarea fenomenologică ia naștere întrebarea privitoare la ființă, iar adevărata temă a prelegerii de față este să ofere întrucâtva un răspuns la întrebarea amintită. Acest al treilea capitol al părții pregătitoare constituie *expunerea* conținutului de lucruri asupra căruia se vor apleca considerațiile pe care le vom face în continuare.

§ 10. Elaborarea domeniului tematic: determinarea fundamentală a intenționalității

a) Explicarea delimitării domeniului tematic al fenomenologiei și fixarea orizonturilor de lucru la Husserl și Scheler

În vremea primei afirmări a cercetării fenomenologice, activitatea factică s-a concentrat asupra determinării

fenomenelor fundamentale, cele prin care sunt date obiectele logicii și ale teoriei cunoașterii, asupra comportamentelor intenționale care au prin esența lor un caracter teoretic și care țin așadar de cunoașterea specific științifică. Au fost, ce-i drept, oferite câteva perspective asupra descripției celorlalte comportamente emoționale specifice, mai
[125] cu seamă atunci când s-a pus întrebarea în cel fel își pot afla actele în genere expresia în concepte. Intenția celor dintâi cercetări era de a scoate la lumină un anumit fragment din acest domeniu tematic; nu se urmărea în principal, într-o primă instanță, să se pună în relief și să se delimiteze însuși domeniul total, cu toate că nu lipsesc unele considerații și în această privință.[1] Au fost apoi prelucrate intenționalitatea, caracterul actelor obiectivatoare, și aceasta în cele două direcții principale, a lui *intentio* și *intentum*, însă aceste două momente structurale esențiale din constituția fundamentală a intenționalității încă nu au fost cu totul lămurite ca atare.

Toate acestea — *extinderea concretă a domeniului, reflecția de principiu asupra caracterului său regional și delimitarea lui față de alte regiuni, elaborarea direcțiilor fundamentale în care intenționalitatea poate fi cercetată* — au fost realizate în deceniul următor, o dată cu apariția *Cercetărilor logice* între 1901 și 1911. O dată cu deschiderea din ce în ce mai bogată și mai pură a domeniului fenomenal a avut loc și configurarea metodei și a teoriei fenomenologice. Această configurare și literatura produsă de ea vor fi aici caracterizate pe scurt, pentru a răspunde astfel întrebărilor care mi-au fost tot timpul adresate cu privire la așa-zisa literatură fenomenologică, care de fapt nu există.

După apariția *Cercetărilor logice*, activitatea lui Husserl s-a concentrat în primul moment asupra unei dezvoltări mai extinse a fenomenologiei percepției în sens

[1] Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen / Cercetări logice*, vol. II, *Cercetarea a V-a*.

larg, nu doar a percepției senzoriale, ci a percepției înțelese ca sesizare originară în cuprinsul diferitelor domenii de obiecte. Aceste cercetări s-au încheiat abia cu un an în urmă, deci după aproape douăzeci și cinci de ani, nefiind însă publicate. Apoi, o dată cu noua sa activitate didactică la Göttingen, activitatea lui Husserl s-a îndreptat către dezvoltarea sistematică a logicii, către o fenome- [126]
nologie a cunoașterii obiectivatoare și mai cu seamă către o fenomenologie a judecății. Și această logică, după un întreg șir de încercări, a rămas incompletă. Simultan, activitatea sa s-a concentrat asupra fenomenologiei comportamentului specific practic, confruntându-se cu filozofia practică a lui Kant. În această perioadă (1913–1914) s-au pus bazele așa-numitei axiomatici apriorice a valorilor, preluată apoi și dusă mai departe de Scheler.

În acest timp, Bergson a început să devină puțin câte puțin cunoscut în Germania — iar acesta este meritul esențial al lui Scheler, care l-a cunoscut pe Bergson foarte devreme și și-a dat seama de importanța lui, fiind ca atare influențat de el. Scheler a inițiat traducerea lui Bergson în germană. În strânsă legătură cu cunoașterea lui Bergson au luat naștere, în sfera activității lui Husserl, *Cercetările asupra conștiinței imanente a timpului / Untersuchungen über das immanente Zeitbewußtsein*, publicate parțial în lucrările sale de mai târziu.[2]

S-a făcut apoi simțită influența lui Dilthey, care avea fără-ndoială afinități intime cu tendințele fenomenologiei. Acest lucru a făcut ca orientarea lui Husserl către teoria științei în sens larg să se desprindă de activitatea unilaterală în câmpul problemelor orientate către științele naturii și să se extindă în direcția unei reflecții asupra obiectualității

[2] [E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins / Prelegeri de fenomenologie a conștiinței interne a timpului*, editate de Martin Heidegger, extras din *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. IX, Halle, 1928.]

specifice a științelor spiritului. O ultimă îndrumare esențială a acestor activități a fost dată prin confruntarea cu *Școala de la Marburg*, și mai ales cu *Einleitung in die Psychologie* a lui Natorp.[3] Confruntarea cu această psihologie nu era desigur altceva decât o confruntare în direcția întrebării privitoare la structura conștiinței, a regiunii în
[127] cuprinsul căreia erau incluse toate comportamentele și astfel tot ceea ce făcea conținutul intenționalității. Și astfel, în această perioadă a configurării fenomenologiei, activitatea ei a fost totodată dirijată către orizontul filozofiei contemporane, fapt care n-a fost lipsit de influență asupra problematicii de mai târziu a fenomenologiei.

În deceniul dintre 1900 și 1910 n-a existat nici o publicație fenomenologică; cu atât mai puternică a fost influența în cercul restrâns de la Göttingen. Două conferințe ale lui Husserl, ținute în cadrul Societății de Matematică din Göttingen în 1902, au avut o importanță deosebită. În această perioadă a avut loc și așa-numita „strămutare" a Școlii lui Lipps, astfel că o seamă de elevi mai vechi ai lui Lipps au venit atunci la Göttingen, iar acolo, în cercul fenomenologilor, au discutat probleme fundamentale și s-au format pentru ceea ce aveau să publice mai târziu. O mare parte din activitatea sa curentă, Husserl și-a irosit-o pe atunci în discuții și multe din cele publicate mai târziu de alții îi aparțin. Însă un fapt ca acesta nu joacă nici un rol în activitatea fenomenologică, deoarece e indiferent până la urmă cine a descoperit un lucru sau altul.

Prima manifestare scrisă a lui Husserl a fost un studiu în revista *Logos*, intitulat *Philosophie als strenge Wissenschaft*.[4] Studiul are un caracter programatic, dar nu

---

[3] P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode / Introducere în psihologie după metoda critică*, 1888, ediția a II-a apărută în 1912 cu titlul *Allgemeine Psychologie / Psihologie generală*.

[4] E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft / Filozofia ca știință riguroasă*, în *Logos*, vol. I, 1910–1911 [acum tipărit și separat în: *Quellen der Philosophie*, ed. de R. Berlinger, nr. 1, Frankfurt a. M. 1965.]

e un program ce vine înaintea muncii concrete, ci după o muncă de zece ani. Această lucrare a stârnit oroare aproape pretutindeni printre filozofi, dar în interiorul fenomenologiei a făcut ca tinerii cercetători, formați încetul cu încetul, să înceapă să lucreze împreună și cu mai multă siguranță. Această reunire a lor a dus în 1913 la înființarea unui organ propriu al cercetării fenomenologice, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung/ Anuar de filozofie și cercetare fenomenologică.* Primul volum a apărut în 1913, iar până în prezent au apă- [128]
rut alte șase volume, ultimul dintre ele în 1923. Primele două volume cuprind lucrări ale editorilor — Husserl și Scheler, Reinach, Pfänder și Geiger. Cele de mai târziu oferă în bună parte și alte lucrări ale autorilor Pfänder și Geiger și, de asemenea, lucrări academice de calitate diferită.

În primul său volum, anuarul publică lucrarea lui Husserl *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, cartea întâi.[5] Cea de-a doua carte a fost terminată imediat după aceea, însă n-a apărut nici până în prezent.[6]

În al doilea volum, după ce în primul fuseseră publicate câteva fragmente, a apărut a doua lucrare importantă, și anume cea a lui Max Scheler despre *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*[7]; ea cuprinde

---

[5] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie / Idei pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică*, cartea întâi, în: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. I, partea I, Halle 1913; [acum și în *Husserliana*, vol. III, editat de Walter Biemel, Haag 1950.]

[6] E. Husserl, *Ideen....*, cartea a doua, [în *Husserliana*, vol. IV, editat de Marly Biemel, Haag 1952.]

[7] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants) / Formalismul în etică și etica materială a valorii (cu referire specială la etica lui Immanuel Kant)*, partea întâi, 1913, în: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*; ....., *ibid.*, Halle 1916.

în mare parte considerații fenomenologice de principiu, ce depășesc domeniul strict al eticii. Trebuie amintite și studiile lui Max Scheler, dar mai cu seamă lucrările acestuia, *Über die Idole der Selbsterkenntnis*[8] și *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*[9] — care a apărut în urmă cu câțiva ani într-o a doua ediție, cu mult mai slabă.

[129] Problemele amintite, puse de Husserl și Scheler, sunt cele care au determinat configurarea autentică a fenomenologiei, explicarea mai amănunțită a problemei delimitării și fundării domeniului tematic al fenomenologiei, cu alte cuvinte analiza pe care o vom face celorlalte studii fundamentale de mai târziu va trebui să se mențină în sfera acestor două probleme. În vremea acestei configurări concrete a cercetării fenomenologice, orizonturile de lucru s-au fixat și ele în primă instanță într-un mod cu totul tradițional, potrivit cu disciplinele tradiționale, astfel că în prezent se lucrează în manieră fenomenologică în logică, etică, estetică, sociologie și în filozofia dreptului; orizonturile de interogare rămân cele din filozofia tradițională. Au rezultat apoi, o dată descoperit și luat ca reper fenomenul intenționalității — distingându-se fenomenologic între *intentio*, *intentum* și văzându-se corelația dintre ele — trei direcții de activitate, care se stimulează tot timpul reciproc: fenomenologia actului, fenomenologia lucrului și corelația dintre ele. Aceeași disociere se găsește la Husserl sub termenii de *noesis*, structura specifică a orientării-către, și *noema*, lucrul, în măsura în care el este vizat prin intenționare. Pentru el nu există vreo

[8] M. Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis / Idolii cunoașterii de sine*, în: *Abhandlungen und Aufsätze / Lucrări și studii*, Leipzig, 1915.

[9] M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Symphatiegefühle / Despre fenomenologia și teoria sentimentelor de simpatie*, 1913; ediția a II-a a apărut cu titlul: *Wesen und Formen der Symphatie / Esența și formele simpatiei*, 1923; ediția a III-a, 1926.

corelație deosebită, deoarece ea este dată o dată cu *noema* și *noesis* și e cuprinsă în ele.

b) Reflecția de principiu asupra structurii regionale a domeniului în originalitatea ei: evidențierea conștiinței pure ca o regiune de ființă proprie

Ne vom pune întrebarea: cum se realizează la Husserl evidențierea de principiu, explicită, a domeniului tematic al fenomenologiei?

Fenomenologia a fost caracterizată ca descripție analitică a intenționalității în apriori-ul său. Oare poate fi intenționalitatea în apriori-ul său separată ca o regiune proprie, ca temă posibilă a unei științe?

Intenționalitatea a fost definită ca structură a trăirilor, [130]
și anume potrivit cu momentele fundamentale ale constituției sale, *intentio* și *intentum*. Evidențierea apriori-ului ei înseamnă degajarea acelor structuri ce constituie dinainte comportamentele izolate și legăturile lor posibile, adică acel ceva care e prezent de la bun început în orice act al perceperii, respectiv în orice lucru perceput, indiferent în ce fel se particularizează concret o anumită percepție ca percepție, de pildă în acești oameni, având această provenientă și această alcătuire. Această privire care scoate la iveală apriori-ul este numită *ideație*. Ideația este un act al intuiției categoriale, adică un act fundat, fundat în simpla reprezentare a unui lucru concret. Ideația se realizează întotdeauna și în mod necesar pe baza unei intuiții exemplare. O punere în relief sistematică a domeniului aprioric al intenționalității va trebui așadar să ne lămurească următoarele: în primul rând, să ne lămurească cu privire la baza exemplară, la domeniul în care aflăm particularizările concrete ale trăirilor, cel din care trebuie extrasă ideativ structura sa de intenționalitate; ea trebuie să ne lămurească apoi în ce fel se realizează această detașare a structurilor apriorice din acest domeniu prealabil;

și, în al treilea rând, să ne lămurească ce caracter și ce fel de a fi are această regiune ca atare, așa cum a fost ea pusă în relief.

Se poate lesne vedea că decisivă este cea dintâi considerație — obținerea și determinarea domeniului ce servește ca punct de plecare — căci în cuprinsul acestuia trebuie obținut acel domeniu pe care-l căutăm și care trebuie ca atare delimitat de el. Diferența dintre o asemenea meditație de principiu și modul în care se proceda în vremea afirmării fenomenologiei este clară. Acolo, discutarea și descripția intenționalității se realizau încă pe de-a-ntregul în cadrul disciplinelor preexistente precum psihologia și logica și în sfera problemelor lor. Acum ele nu mai au de-a face cu aceste probleme și sarcini tradiționale, ci realizează o meditație pe marginea lucrurilor însele, căutând să vadă ce legătură este între domeniul fenomenologic pe care ele trebuie să-l obțină și domeniul ce le servește ca punct de plecare, cu alte cuvinte ele tratează aici despre particularizările concrete ale intenționalității, despre com-
[131] portamente, despre trăiri; este vorba de astă dată despre determinarea domeniului în cuprinsul căruia comportamentele devin în primă instanță accesibile.

Întrebarea este: cum devin accesibile acele comportamente în cuprinsul cărora trebuie descifrată structura intenționalității? Cum este dat în primă instanță ceva precum intenționalitatea, structura trăirilor, trăirea ca atare? „Dat în primă instanță" înseamnă: dat pentru o așa-numită *atitudine naturală*. Sub ce formă pot fi aflate trăirile, comportamentele, diferitele moduri ale conștiinței despre ceva la nivelul atitudinii naturale? Trebuie văzut și trebuie urmărit cum „noul domeniu științific" al fenomenologiei ia naștere din ceea ce este dat în cuprinsul acestei atitudini naturale.[10] Intenția este deci de a descoperi un nou domeniu științific. Această nouă regiune este desemna-

[10] E. Husserl, *Ideen... I*, p. 56 (p. 67).

tă ca fiind aceea a *trăirilor pure*, a *conștiinței pure cu corelatele sale pure*, ca fiind regiunea *eului pur*. Această regiune reprezintă un nou domeniu de obiecte și este — după cum spune Husserl — o regiune de ființă de la bun început diferită, este regiunea specific fenomenologică. Felul în care trebuie procedat este caracterizat de Husserl însuși astfel: „Vom proceda în primă instanță evidențiind în mod direct, căci ființa pe care avem a o evidenția nu este altceva decât ceea ce, din motive care țin de esența lucrurilor, vom numi ca fiind « trăiri pure », « conștiință pură » cu ale sale « corelate pure ale conștiinței » și, pe de altă parte, cu al său « eu pur », pornind de la *acel* eu, de la *acea* conștiință și de la *acele* trăiri ce ne sunt date în cuprinsul atitudinii naturale..."[11]

Dar cum anume îmi sunt eu dat în cuprinsul atitudinii naturale, după descripția lui Husserl? Sunt „un obiect real ca oricare altul din cuprinsul lumii naturale"[12], ca și casele, mesele, copacii, munții; astfel survine *realiter* omul, iar printre oameni și eu. Împlinesc acte (*cogitationes*); acestea țin de „subiectele umane", deci sunt „surveniri ale aceleiași realități naturale"[13]. Totalitatea unui [132] asemenea complex de trăiri din interiorul subiectului omenesc sau animal poate fi numit *flux individual al trăirilor*. Trăirile sunt ele însele „surveniri reale din cuprinsul lumii" „în ființa animală".

Să rămânem pe mai departe în sfera acestei atitudini naturale în care aflăm asemenea obiecte și să ne îndreptăm privirea către complexul de trăiri, în speță către propriul nostru complex de trăiri, care decurge *realiter*. Această orientare către propriul nostru complex de trăiri este un act nou, numit *reflecție*. Prin actele reflecției aflăm ceva obiectual care are el însuși caracter de act, de trăire, fiind

[11] *Ibid.*, p. 58 (p. 70).
[12] *Ibid.*, p. 58 (p. 70).
[13] *Ibid.*, p. 58 (p. 70 și urm.).

un mod al conștiinței despre ceva. Prin această reflecție, urmărind actele, noi putem descrie aceste acte, așa cum am făcut mai devreme, când am analizat reprezentarea, conștiința despre imagine și intenționarea vidă. Când trăim în actele reflecției, suntem noi înșine orientați către acte. Iar aici ni se arată ceea ce e caracteristic, anume că obiectul reflecției, actele, aparțin aceleiași sfere de ființă ca și observarea obiectului. Reflecția și obiectul reflecției aparțin amândouă aceleiași sfere de ființă; obiectul (lucrul observat) și observația sunt cuprinse *în mod reel** unul într-altul. Obiectul și modul de sesizare a obiectului aparțin aceluiași flux al trăirilor. Această cuprindere reelă a obiectului sesizat în sesizarea însăși, în unitatea aceleiași realități, este numită *imanență*. Imanența are aici sensul de coexistență reelă a obiectului reflecției și a reflecției. Iar acest lucru caracterizează multiplicitatea prezentă înăuntrul unei anumite ființări, și anume în acea ființă căreia îi sunt proprii trăirile și actele. „Conștiința și obiectul său [reflecția și actul ca obiect al reflecției] formează o unitate individuală, produsă numai prin trăiri."[14]

---

* Tipul de realitate care este propriu sferei conștiinței la Husserl este *Reelität* (*„reelitate"*), termen construit prin opoziție cu acela de *Realität*, pentru a denumi în chip exclusiv felul de a fi al conținuturilor noetice ale vieții conștiinței, al însuși fluxului conștiinței. Obiectul reflecției este unul care face parte din sfera conștiinței, el este dat ca atare în conștiință, în măsura în care este act, deci ceva imanent. „Reel" este — spre deosebire de „real", care desemnează felul de a fi al obiectelor transcendente date sensibil în afara noastră, în dimensiunea spațio-temporală — un cuvânt al imanenței, al noeticului, care se acoperă în parte cu datul „ideal" din interiorul conștiinței, numai că acesta din urmă nu este legat de un act particular, ce are loc la un moment dat, ci există nedeterminat temporal. Simplificând, vom spune că distincția dintre „reel" și „real" se acoperă la Husserl cu aceea dintre „noetic" și „noematic" (Cf. pentru aceasta § 88 din *Ideen...*: *Reele und intentionale Erlebniskomponenten. Das Noema.* / *Componente reele și intenționale ale trăirilor. Noema*)

[14] *Ibid.*, p. 68 (85).

Evident, cu totul altfel stau lucrurile în cazul așa-numitelor percepții transcendente, în cazul percepției lucrurilor. Percepția lucrului care este scaunul nu cuprinde în sine, în mod reeal, scaunul ca o trăire, în așa fel încât acest scaun, ca să spunem așa, să înoate și el în fluxul trăirilor. Percepția, după cum spune de altfel Husserl, se află „în afara oricărei unități esențiale [proprii] cu el"[15], adică cu lucrul. O trăire „poate fi prinsă numai împreună cu alte trăiri într-un întreg, a cărui esență totală cuprinde esențele proprii ale acestor trăiri și este fundată în ele"[16]. Totalitatea conștiinței, totalitatea fluxului trăirilor este una ce nu poate fi fundată decât în trăirile ca atare. Unitatea acestei totalități care este complexul trăirilor este determinată exclusiv de esența proprie fiecărei trăiri. Unitatea unui întreg se realizează totuși ca unitate doar prin esența proprie a părților sale. Din această totalitate a fluxului trăirilor, ca una ce este închisă în sine, este exclus orice lucru, adică orice obiect real, și mai înainte de toate întreaga lume materială. Lumea materială este, în raport cu regiunea trăirilor, un element străin, un „cu totul altceva". Acest lucru îl arată orice analiză a unei percepții simple. [133]

Însă chiar de la început a fost clar că fluxul trăirilor, înțeles ca o survenire reală, este legat totodată de lumea reală, de corpuri de pildă, formând o unitate concretă, unitatea lucrurilor animale psiho-fizice. Conștiința, ca termen pentru totalitatea trăirilor, se împletește așadar în două moduri cu structura reală. Mai întâi, conștiința este întotdeauna ceva aflat în interiorul unui om sau a unui animal. Ea constituie unitatea psihofizică a unui *animal**, care survine ca obiect dat în mod real. „Psihicul nu este o lume pentru sine, el este dat ca eu sau ca trăire a eului..., iar acestea ni se arată, prin experiență, ca fiind

[15] *Ibid.*, p. 69 (86).

[16] *Ibid.*

* În limba latină în original.

[134] legate de anumite lucruri fizice, numite corpuri."[17] „Orice determinare psihologică este *eo ipso* una psiho-fizică, și anume în sensul larg al cuvântului..., nelipsindu-i niciând o conotație fizică. Chiar și atunci când psihologia — știința empirică — ținteşte către determinarea simplelor surveniri din cuprinsul conștiinței, necăutând să vadă în ce fel sunt ele dependente — în sens strict, așa cum ne închipuim de obicei — de domeniul psiho-fizic, aceste surveniri sunt gândite totuși ca surveniri ale naturii, adică sunt gândite ca aparținând conștiințelor umane sau animale: iar acestea, la rândul lor, sunt concepute în mod de la sine înțeles ca fiind legate de corpul uman și de cel animal."[18]

Această conștiință, înțeleasă ca o componentă a unității animalice amintite, este totodată conștiință despre această natură reală, este contopită *realiter* cu natura în concretizarea pe care o reprezintă fiecare viețuitoare factică (omul), dar totodată este și separată de ea printr-un abis, așa cum ne arată orice percepție a unui lucru, caz în care facem deosebirea dintre imanență și transcendență. Trebuie remarcat acum, cu privire la această disociere în două sfere de ființă, că tocmai sfera imanenței, sfera trăirilor e cea care face posibil ca lumea transcendentă, separată de ea printr-un abis, să devină în genere obiectuală. Întrebarea care se pune acum, în cazul acestui dublu amestec — mai întâi în unitatea reală a concretizării care este un *animal* și apoi în relaționarea dintre imanență și transcendență, în ciuda abisului care le desparte la nivel real — este următoarea: cum de se mai poate spune despre conștiință că are o „esență proprie"? Să fie ea oare un complex închis în sine? Cum mai este atunci în genere posibilă punerea în relief a conștiinței ca regiune proprie a trăirilor, ca regiune proprie de ființă?

---

[17] E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft / Filozofia ca știință riguroasă*, în *Logos*, vol. I, p. 298.

[18] *Ibid.*, p. 298 și urm.

Am văzut deja, o dată cu cele dintâi considerații, că re- [135]
giunea trăirilor este determinată prin caracterul intenționalității. În cuprinsul trăirilor, dată fiind intenționalitatea lor, lumea transcendentă este prezentă într-un anume mod, iar aici trebuie precizat că faptul-de-a-fi-obiectual care e propriu lumii și în primă instanță lucrurilor nu trebuie neapărat înțeles ca un fapt-de-a-fi-sesizat. Sesizarea lucrurilor ce ne sunt date este, după cum subliniază Husserl în chip expres, doar un anumit mod al actelor, astfel că în actul iubirii, de pildă, trăiesc „în" ceea ce este iubit, iar în acest act însuși ceea ce este iubit nu e obiect în sens de obiect sesizat; pentru a avea un astfel de obiect e nevoie mai întâi de o nouă modificare a atitudinii, una prin care ceea ce este iubit să ajungă să se prezinte obiectual în sensul în care ceva se prezintă astfel unei simple sesizări. Pentru a nu îngusta conceptul de intenționalitate, trebuie văzut faptul că sesizarea nu este identică cu orientarea-către, ci este doar un mod cu totul determinat și nu neapărat preeminent al intenționării ființării. Astfel, atunci când, în cuprinsul unei reflecții, sunt orientat către o anumită trăire, către un anumit act, de pildă către actul percepției unui obiect, eu mă concentrez atunci tematic asupra percepției și nu asupra lucrului perceput. Desigur că pot lua ca temă percepția în așa fel încât lucrul perceput, cel perceput de către ea, obiectul ei, să fie și el sesizat, însă o fac fără să trăiesc direct în percepție — în percepția scaunului, de pildă —, ci trăind tematic în sesizarea actului perceptiv și a lucrului care e perceput în cuprinsul lui. Acest tip de observare a actului și a obiectului său nu este o sesizare transcendentă a lucrului însuși; prin această observație de tipul reflecției, după cum se spune, nu particip decât într-o anumită măsură la percepție, la percepția concretă însăși; nu trăiesc cu adevărat în percepția scaunului, ci în atitudinea prin care sesizez imanent și reflexiv percepția scaunului, nu trăiesc în „teza" lumii materiale, ci în „punerea" tematică a

actului care o sesizează și a obiectului ei, așa cum este pre-
[136] zent acest obiect în cuprinsul actului. Această ne-participare la teza lumii materiale și a oricărei lumi transcendente este numită ἐποχή, abținere.

Orice analiză fenomenologică vine să considere actele fără a participa cu adevărat la ele, fără a urma sensul lor tematic; tematizat este, dimpotrivă, actul însuși, și o dată cu el obiectul acestui act, exact în felul în care el este vizat intențional, adică în intenționarea care-i corespunde. Ceea ce înseamnă că lucrul perceput nu este vizat intențional ca atare și în mod direct, ci cu privire la felul în care el este. Această modificare a modului de considerare a ființării — în măsura în care ea este obiect al intenționalității — este numită *punere între paranteze*.

Această punere între paranteze a ființării nu vine să schimbe nimic în ființarea însăși și, de asemenea, ea nu înseamnă a considera că ființarea nu există defel, ci este vorba de o modificare a modului de a privi, iar sensul acestei modificări este tocmai acela de a face prezent caracterul de ființă al ființării. Această suspendare fenomenologică a tezei transcendente nu are altă funcție decât de a face prezentă ființarea cu privire la ființa ei. Cuvântul „suspendare" poate da naștere oricând la neînțelegeri, în măsura în care ne poate face să credem că prin suspendarea tezei a tot ceea ce există observația fenomenologică ar ajunge să nu mai aibă în nici un fel de-a face cu ființarea; însă lucrurile stau exact invers: tocmai acum — în chip extrem și exclusiv — se pune problema de a determina ființa ființării înseși.

O astfel de ἐποχή poate fi realizată în principiu în cazul tuturor comportamentelor posibile ale conștiinței: astfel că îmi pot reprezenta conștiința fără a mai urmări obiectul actelor ei, al fiecărui act perceptiv, al fiecărui act de gândire în particular; realizez atunci o ἐποχή generală, asupra întregii sfere a actelor, reprezentându-mi actele ca atare și obiectele lor în felul în care acestea sunt

vizate intenţional în actele însele. Acest mod de a obţine sfera actelor şi obiectele ei în unitatea unei anumite sfe- [137]
re este numit *reducţie*.

Această reducţie, care are sensul unei ne-participări la vreo teză transcendentă, constituie prima treaptă în procesul *reducţiilor fenomenologice*. Când reduc astfel eu însumi complexul concret de trăiri al vieţii mele, eu continui şi după această reducţie să deţin acelaşi complex de trăiri, el continuă să fie al meu, numai că acum nu mă mai contopesc cu lumea, nu mai urmez direcţia naturală a actelor, ci am prezente actele însele în structura lor completă. Chiar şi după această aşa-numită *reducţie transcendentală*, domeniul care a fost supus reducţiei îşi păstrează unicitatea, el rămâne acela al fluxului conştiinţei mele.

Acest domeniu unic care este propriul meu flux de trăiri este supus apoi unei a doua reducţii, celei *eidetice*. Actele şi obiectele actelor nu sunt studiate acum ca particularizări concrete ale fiinţei mele de la un moment dat, înţeleasă ca flux al trăirilor, ci această unitate a fluxului trăirilor este observată de astă dată ideativ, fiind exclus orice moment care determină acest flux individual ca unul individual. În cuprinsul trăirilor concrete este văzută şi evidenţiată acum numai structura ce aparţine, de pildă, unei percepţii, unei reprezentări sau unei judecăţi ca atare, nemaiinteresându-ne dacă această judecată sau percepere este a mea, dacă se realizează în acest moment, în această conjunctură concretă sau în alta. Prin această dublă reducţie (cea transcendentală şi cea eidetică) este scos în evidenţă din fluxul trăirilor — aşa cum este dat el în primă instanţă, ca individual şi particular — aşa-numitul *domeniu pur al conştiinţei*, care nu mai este unul concret şi individual.

Am arătat deja, atunci când am delimitat realitatea lucrului de realitatea fluxului trăirilor, că realitatea transcendentă a lumii nu aparţine întregului reel al fluxului

trăirilor. Scaunul nu este o trăire și nici un „lucru trăit", ci, potrivit felului său de a fi, el este cu totul diferit de
[138] felul de a fi al trăirilor. Pe de altă parte, orice obiectual al așa-numitei percepții imanente este determinat prin faptul că are același fel de a fi ca și percepția imanentă însăși. Aceasta înseamnă că obiectul percepției imanente este *dat în chip absolut*. Fluxul trăirilor este așadar o regiune de ființă care constituie sfera *poziției absolute*, după cum spune Husserl. Orice percepție transcendentă sesizează, ce-i drept, lucrul perceput în corporalitatea lui, însă există oricând posibilitatea ca lucrul perceput să nu poată fi și nici să nu fie, în timp ce, dimpotrivă, în sesizarea imanentă a trăirii, trăirea este dată ea însăși în chip absolut. Percepția imanentă, reflecția asupra actelor, donează o ființare a cărei existență nu poate fi din principiu negată, sau, după cum spune la un moment dat Husserl: „Orice lucru dat corporal poate foarte bine să nu fie, [pe când, dimpotrivă,] nici o trăire dată corporal nu poate să nu fie".[19] Vedem astfel că sfera imanenței se distinge prin modul în care ea este dată și care e numit mod absolut. Asta înseamnă însă, dacă rezumăm cele spuse mai înainte, că sfera conștiinței pure, pe care am obținut-o pe calea reducției transcendentale și a celei eidetice, se distinge prin caracterul de *„dat în chip absolut"*.

Caracterul accidental al lumii reicului nu schimbă nimic în ființa absolută a trăirilor, acestea rămân mereu o premisă pentru el. Iar aici observația atinge punctul culminant. „În aceste conexiuni esențiale ce ni s-au deschis sunt cuprinse deja cele mai importante premise pentru concluziile pe care le vom trage cu privire la putința de principiu de a detașa lumea naturală în întregul ei de domeniul conștiinței, de sfera de ființă a trăirilor;"[20] — e vorba de

[19] *Ideen* I, p. 86 (109).
[20] *Ibid.*, p. 87 (109 și urm.).

putința de a ne desprinde, prin reducții, de lumea naturală, în felul în care ea este.

Se poate recunoaște aici o afinitate cu Descartes. Ceea [139]
ce este elaborat aici — desigur la un nivel superior, cel al analizei fenomenologice — ca fiind conștiință pură este tocmai domeniul care i se înfățișa lui Descartes sub denumirea de *res cogitans*, este domeniul tuturor acelor *cogitationes*, în timp ce lumea transcendentă, al cărei indice exemplar Husserl îl vede de asemenea în treapta fundamentală a lumii lucrurilor materiale, este caracterizată la Descartes ca *res extensa*. Această afinitate nu există doar factic, ci Husserl se referă în chip expres la Descartes atunci când spune că observația a atins punctul culminant. El spune că ceea ce s-a împlinit acum nu e decât ceea ce năzuia să facă de fapt Descartes în *Meditationes*, desigur printr-o altă metodă și cu o altă intenție filozofică. Această legătură cu Descartes, dacă vom vedea în chip expres în ce constă, este importantă pentru a putea înțelege în mod critic caracterul de ființă al acestei regiuni, obținută prin aceste așa-numite considerații reductive.

Va trebui să ne întrebăm în chip mai exact: cum este în genere posibil ca această sferă a poziției absolute, și anume conștiința pură, care trebuie separată printr-un abis absolut de orice transcendență, să se unească totodată cu realitatea în unitatea unui om real, care survine el însuși ca obiect real în lume? Cum este posibil ca trăirile să constituie o regiune absolută și pură de ființă și totodată să survină în transcendența lumii? Acesta este tipul de interogare prin care Husserl pune în lumină domeniul fenomenologic al conștiinței pure.

§ 11. *Critica imanentă a cercetării fenomenologice: discutarea critică a celor patru determinări ale conștiinței pure*

[140] Întrebarea pe care trebuie să ne-o punem este următoarea: oare prin această elaborare a domeniului tematic al fenomenologiei — care este intenționalitatea — se ajunge să fie pusă întrebarea privitoare la *ființa acestei regiuni*, întrebarea privitoare la *ființa conștiinței*? S-a pus oare întrebarea ce înseamnă aici *ființă*, atunci când se afirmă că sfera conștiinței ar fi o sferă și o regiune a ființei *absolute*? Ce înseamnă aici *ființă absolută*? Și ce înseamnă „ființă" atunci când se vorbește despre ființa lumii transcendente, despre realitatea lucrurilor? S-a lămurit oare, în cuprinsul acestei meditații de principiu care vine să scoată la iveală în chip decisiv domeniul tematic al fenomenologiei, în ce privință anume se vorbește despre disocierea a două sfere de ființă? Cu alte cuvinte: este lămurit *sensul* acestei ființe despre care se vorbește în permanență? A fost oare obținută în fenomenologie baza metodologică pentru a pune această *întrebare privitoare la sensul ființei*, ca întrebare care trebuie să vină înaintea oricărei meditații fenomenologice și care stă, nerostită, în cuprinsul oricărei meditații de acest fel?

Încă nu vom discuta acum dacă această întrebare este sau nu o *întrebare fundamentală*, dacă este posibilă și are sens o obținere radicală a domeniului intenționalității fără a fi pus în chip explicit această întrebare și fără a-i fi dat un răspuns. Însă dacă această întrebare e necesară, atunci e cu atât mai necesar ca fenomenologia să mediteze asupra ființei în genere și astfel să împlinească posibilitățile concrete de cercetare pe care le deschide această întrebare. Însă, în acest caz, poziția de până acum ne apare ca fiind nesatisfăcătoare din punct de vedere fenomenologic.

[141] Terenul pentru o considerare critică a domeniului de obiecte propriu fenomenologiei ni-l vom afla cercetând

dacă ființa intenționalului în genere a fost investigată având la dispoziție următoarele trei orizonturi ale considerării: 1) Care este terenul din care a fost obținut acest domeniu de obiecte? 2) Care este calea urmată în obținerea acestui domeniu tematic? 3) Care sunt determinările acestui nou domeniu de obiecte, ale așa-numitei conștiințe pure? Vom porni de la cel din urmă punct, de la determinarea ființei regiunii „conștiință". Este oare regiunea conștiință — ca domeniu de bază al intenționalității — determinată în ființa sa? Și cum anume este ea determinată?

Evident că determinarea vrea să fie una a ființei. Conștiința este numită chiar regiune a ființei absolute, și, apoi, ca este acea regiune prin raport cu care este delimitată orice altă ființare (realitatea, transcendentul). Trebuie spus în continuare că diferența în raport cu această ființă este determinată ca fiind *diferența de ființă cea mai radicală* care poate fi și trebuie făcută în cuprinsul doctrinei categoriilor.

Are oare sens și există vreun punct de sprijin, în ce privește astfel de determinări de ființă ale conștiinței pure, pentru a distinge critic dacă se întreabă privitor la ființă și cât de mult anume? Vom discuta în amănunt determinările de ființă ale conștiinței pure, cele pe care i le dă Husserl. Ele sunt patru la număr și sunt strâns legate între ele, până într-acolo încât o aceeași denumire e folosită adesea pentru două determinări diferite.

Conștiința este, în primul rând, *ființă imanentă*, iar în al doilea rând imanentul este *ființa dată în chip absolut*. Această donare absolută a ceva este numită pur și simplu și *ființă absolută*. În al treilea rând, această ființă în sens de donare absolută este în același timp absolută în sensul că *nulla re indiget ad existendum* (iar prin aceasta este preluată vechea definiție a substanței), astfel că ea, pentru a fi, nu are nevoie de vreun *res*. *Res* este înțeles aici în sensul strict de *realitate*, de *ființă-transcendentă*, adică [142] este vorba de orice ființare care nu este conștiință. În al

patrulea rând, ființa absolută, în aceste două semnificații ale sale — „dată în chip absolut" și „neavând nevoie de vreo realitate" — este ființa *pură*, ființa ca esență a trăirilor, a ființei ideale a trăirilor.

Cu privire la aceste patru determinări ale ființei ne vom întreba astfel: sunt ele niște determinări ce provin dintr-o privire asupra lucrului însuși? Sunt acestea niște determinări de ființă care să fi fost obținute pornind chiar de la conștiință și de la ființarea însăși pe care o are în vedere acest termen?

a) Conștiința este ființă imanentă

Formal vorbind, *imanență* înseamnă în primul rând: a fi în altceva. Această proprietate care e imanența este enunțată cu privire la regiunea conștiinței, a trăirilor, mai exact spus cu referire la actele sesizării, la actele reflecției, care se îndreaptă, la rândul lor, către acte, către trăiri. Spunem că este „imanentă" o relație ce se poate stabili între trăirile însele, între actul reflexiv și cel asupra căruia se apleacă reflecția. Între trăirea reflexivă și cea care face obiectul reflecției (cea care, în cuprinsul reflecției, constituie obiectualul) există o relație de cuprindere reelă a uneia în cealaltă. Imanența, faptul-de-a-fi-unul-într-altul, este enunțată aici cu privire la trăiri, în măsura în care ele sunt obiectul posibil al unei sesizări prin reflecție. Imanența nu e o determinare a ființării în ea însăși privitor la ființa ei, ci este o relație dintre două ființări în interiorul regiunii numite „trăire" sau „conștiință". Această relație este caracterizată ca *incluziune reelă*, însă despre ființa acestui fapt-de-a-fi-unul-într-altul, despre reelitatea* acestei relații, ca și despre întreaga ființare din această re-

* Cf. nota trad. de la p. [132].

giune nu se spune nimic. Ceea ce este determinat aici nu e ființa ca atare, ci o relație de ființă de la nivelul ființării. Astfel, cea dintâi determinare de ființă pe care Husserl o dă conștiinței cu titlul de determinare originară nu este de fapt una originară.

b) Conştiinţa este fiinţă absolută în sensul donării absolute

Cum stau lucrurile cu cel de-al doilea caracter, „con- [143]
știința este ființă absolută, și anume în sensul donării absolute"? Trăirea asupra căreia se apleacă reflecția și care constituie obiectul unei reflecții este dată în ea însăși în chip originar. Trăirile sunt, spre deosebire de transcendent, prezente în sens absolut, adică nu se prezintă indirect, simbolic, ci sunt sesizate în ele însele. Ele sunt numite absolute pe temeiul acestei donări absolute.

Dacă trăirile sunt numite în acest sens absolute, înseamnă atunci că această caracterizare de ordinul ființei — „absolut" — este totodată o determinare a regiunii trăirilor cu privire la felul în care ele sunt sesizate, o determinare care se bazează pe cea dintâi. Prin această determinare — „dat în chip absolut" — nu este caracterizată apartenența la o anumită regiune a ceea ce este sesizat și a ceea ce sesizează, ci este vorba acum de relația prin care o trăire stă ca obiect pentru o alta.

În cazul primului caracter, acela al imanenței, era caracterizată o relație de ființă între actele din aceeași regiune, în vreme ce acum este caracterizat modul specific în care o ființare din regiunea trăirilor stă ca obiect pentru o alta. Nici de astă dată nu este tematizată ființarea în ea însăși, ci ființarea în măsura în care ea constituie obiectul posibil al reflecției.

c) Conştiinţa este dată în chip absolut în sensul că *nulla re indiget ad existendum*

Cea de a treia determinare vine să caracterizeze conştiinţa tot ca fiinţă absolută, însă „absolut" este înţeles aici într-un sens nou. Acest sens nou ni-l vom putea clarifica revenind la cea dintâi determinare dată regiunii trăirilor: „conştiinţa ca fiinţă imanentă". În timp ce toate trăirile sunt date imanent, orice altă fiinţă este una care se face cunoscută în conştiinţă. Există, în principiu, posibilitatea ca decurgerea trăirilor, adică fluxul conştiinţei, care este
[144] „un complex de fiinţă închis pentru sine"[1], să fie oarecum de netăgăduit, fără ca acelui ceva care este vizat intenţional în acest complex de trăiri să-i corespundă *realiter* ceva; cu alte cuvinte, există în principiu posibilitatea ca o „distrugere a lumii lucrurilor" să nu „atingă" conştiinţa „în existenţa ei proprie"[2] — Descartes, după cum bine ştim, a lansat acest gând.

Fiinţa reală poate să fie altfel sau poate să nu fie deloc, însă, în pofida acestui fapt, conştiinţa poate să-şi înfăţişeze în sine un complex închis de fiinţă. Ceea ce înseamnă: conştiinţa este absolută în sensul că ea este premisa de ordinul fiinţei pentru ca realitatea în genere să se poată face cunoscută. Fiinţa transcendentă este dată întotdeauna în modul prezentării, adică ea ni se prezintă ca obiect, ca obiect al intenţionalităţii.

Conştiinţa, adică fiinţa imanentă, dată în chip absolut, este cea în cuprinsul căreia se constituie orice altă fiinţare posibilă, cea în care „este" cu adevărat ceea ce este. Absolută este fiinţa constituantă. Orice altă fiinţă, înţeleasă ca realitate, este doar prin relaţie cu conştiinţa, adică relativ la ea. „Este răsturnat astfel sensul obişnuit în care vorbim despre fiinţă. Fiinţa care este pentru noi e

[1] *Ideen I*, p. 93 (117).
[2] *Ibid.*, p. 91 (115).

cea dintâi este în sine însăși a doua, adică ea este ceea ce este numai « prin relație » cu cea dintâi."[3] Cea dintâi, cea care trebuie presupusă și care trebuie să fie deja prezentă pentru ca realul să se poată face cunoscut, această ființă dintâi are privilegiul că n-are nevoie de realitate, ci invers, realitatea are nevoie de ființa dintâi. De aceea, orice conștiință este absolută în raport cu orice realitate.

Această determinare — absolut — este obținută acum cu privire la rolul determinat pe care-l are conștiința ca una constituantă; ceea ce înseamnă că, de astă dată, caracterul de ființă absolută este atribuit conștiinței în măsura în care ea este văzută din orizontul unei teorii a rațiunii, întrebându-ne așadar cum se poate legitima re- [145]
alitatea în cuprinsul conștiinței raționale. Caracterul de „absolut" îi este atribuit acum conștiinței în măsura în care ea este văzută din perspectiva funcției sale posibile, de conștiință constituantă a obiectului, iar în acest sens conștiința este acea ființă care nu mai este, la rândul ei, constituită în altceva, ci care, constituindu-se pe sine însăși, constituie și orice realitate posibilă. De aceea, ființă absolută înseamnă: a nu fi dependent de altceva și anume a fi, în ce privește constituirea, termenul prim, adică acel ceva care trebuie să fie deja prezent pentru ca lucrul vizat intențional să poată fi în genere. Lucrul vizat intențional, în sens larg, există în genere numai în măsura în care există o vizare intențională, adică o conștiință. Conștiința este anteriorul, este apriori-ul în sensul lui Descartes și Kant.

Conștiința, în semnificația ei de absolut, înseamnă: preeminență a subiectivității în raport cu orice obiectivitate. Această a treia determinare — ființă absolută — nu este nici ea una a ființării înseși în ființa sa, ci una care concepe regiunea conștiinței în ordinea constituirii și îi

[3] *Ibid.*, p. 93 (118).

atribuie, în sensul acestei ordini, o anterioritate formală în raport cu tot ceea ce este obiectiv. Prin această determinare și concepere a conștiinței idealismul și problematica sa — mai exact spus idealismul în sens de neokantianism — pătrund în fenomenologie. Așadar, nici această determinare nu e una originară.

d) Conştiinţa este fiinţă pură

Cea de a patra determinare de ființă, care consideră conștiința ca ființă *pură*, reprezintă și mai puțin decât primele trei o caracterizare de ființă a intenționalului, adică a ființării caracterizate prin structura intenționalității. Conștiința este numită conștiință pură în sensul că această regiune nu mai e considerată în particularizarea ei concretă și în legătura pe care ea o are cu ceea ce viețuiește.
[146] Nu există conștiință *hic et nunc* reală, o conștiință a mea, ci ea este conștiință numai potrivit conținuturilor sale esențiale. Nu se mai tratează acum cu privire la particularizarea individuală a unei relații intenționale concrete, ci este avută în vedere structura intenționalã în genere; nu ne interesează concretizarea trăirilor, ci structura lor esențială, iar conștiința nu mai constă din ființa reală a trăirilor, ci din esența lor ideală, ea este un apriori al trăirilor în sensul unei universalități generice care determină fiecare clasă de trăiri, fiecare ansamblu structural al trăirilor. Cu alte cuvinte: conștiința este numită pură tocmai în măsura în care din cuprinsul ei este exclusă orice realitate și realizare în real. Această ființă este pură deoarece este determinată ca *ideală*, în speță ca ființă *non-reală*.

O dată cu acest caracter de ființă al conștiinței, ca una ce este pură, devine cât se poate de limpede că nu e vorba de caracterele de ființă ale intenționalului, ci de o determinare de ființă a intenționalității, deci nu de o determinare de ființă a ființării care are structura intenționalității, ci

de determinarea de ființă a structurii înseși, ca una detașată în sine.

Toate cele patru determinări de ființă ale regiunii fenomenologice — ființa imanentă, ființa absolută în sens de donare absolută, apoi ființa absolută în sensul de apriori în ordinea constituirii și ființa pură — nu sunt nicidecum extrase din ființarea însăși, ci, prezentate ca determinări de ființă ale conștiinței, ele sunt cele mai în măsură a ne împiedica să ajungem la întrebarea privitoare la ființa acestei ființări, adică totodată de a elabora cu mai mare claritate această ființare însăși. Determinările de ființă nu sunt obținute prin considerarea intenționalului în însăși ființa lui, ci acesta, așa cum este el aici adus în câmpul privirii, anume ca unul ce e *sesizat*, ce este *dat*, care este *constituant* și *ideativ*, e conceput ca o esență. Din astfel de perspective, străine în primă instanță de conștiință, sunt obținute aceste determinări de ființă. Însă ar însemna să ne pripim dacă din lipsa determinării ființei conștiinței, din omiterea întrebării privitoare la ființă în cazul caracterizării conștiinței ca regiune, am deduce nici mai mult [147]
nici mai puțin decât o omisiune a întrebării privitoare la ființă în genere. Poate că tot ceea ce trebuie determinat aici nu este decât această calitate a conștiinței de a fi o regiune, modul în care ea este domeniul unei anumite observații, iar nu ființa însăși a ființării, care poate fi și ea pusă în relief ca domeniu posibil al unei observații.

De fapt, toate aceste determinări de ființă sunt obținute în ideea de a scoate la iveală și de a elabora *complexul trăirilor ca regiune a observației științifice absolute*. Poate că nici nu trebuie să ne întrebăm aici privitor la ființa ființării. În orice caz, înainte de a ne întreba astfel, trebuie să vedem dacă nu cumva prin punerea în relief a acestei regiuni nu ajunge să fie determinat sensul acestei ființări, chiar dacă vom socoti ca irelevantă această determinare în ce privește ființa regiunii și vom renunța să mai facem uz de ea.

Întrebarea primordială a lui Husserl nu este câtuși de puțin cea privitoare la caracterul de ființă al conștiinței, ci, dimpotrivă, gândul care-l călăuzește este acesta: *cum poate deveni în genere conștiința obiect posibil al unei științe absolute?* Ceea ce îl călăuzește mai înainte de toate este *ideea unei științe absolute*. Această idee, potrivit căreia *conștiința trebuie să devină regiunea unei științe absolute*, nu este o idee inventată, ci este ideea care preocupă filozofia modernă de la Descartes încoace. Evidențierea și elaborarea conștiinței pure ca domeniu tematic al fenomenologiei *nu este obținută fenomenologic, prin recurs la lucrurile însele*, ci prin recurs la o idee tradițională a filozofiei. Acesta este motivul pentru care toate aceste caractere determinate, care se vor determinări de ființă ale trăirilor, nu sunt originare. Nu putem discuta aici mai în amănunt motivația acestei întregi interogări și a problemelor pe care ea le aduce cu sine, e de ajuns pentru început să vedem că cele patru caractere de ființă oferite cu privire la conștiință nu sunt obținute pornind de la aceasta însăși.

Am parcurs astfel prima parte a considerațiilor noastre critice. Urmează acum să ne întrebăm dacă nu cumva, pe calea unei astfel de evidențieri și elaborări a conștiinței
[148] pure, se poate ajunge totuși la o autentică determinare a ființei trăirilor, iar dacă nu, atunci cu siguranță luând de la capăt considerațiile făcute, adică obținând și pregătind domeniul exemplar, cu care ocazie vom spune: observația fenomenologică trebuie să pornească de la atitudinea naturală, adică de la ființare, așa cum se dă ea în primă instanță. Obținem astfel și o privire prealabilă asupra determinării de ființă a acelei ființări în cuprinsul căreia aflăm în mod concret conștiința și rațiunea, asupra determinării de ființă a ființării concrete numite om.

§ 12. Punerea în lumină a omisiunii întrebării privitoare la ființa intenționalului ca domeniu de bază al cercetării fenomenologice

Întrebarea critică pe care am găsit de cuviință să ne-o punem urmărind cea dintâi prelucrare detaliată, sistematică, așa cum a fost ea făcută de Husserl, este întrebarea privitoare la ființa acelui domeniu care a fost luat de la bun început ca temă a fenomenologiei. Motivul pentru care punem în prim-plan întrebarea privitoare la ființă ca întrebare critică și îndreptățirea de a aborda prin această întrebare poziția fenomenologiei — toate acestea se vor lămuri ceva mai târziu. Să presupunem, pentru început, că trebuie întrebat cu privire la această ființă. Vom căuta acum să vedem dacă fenomenologia însăși s-a întrebat cu privire la ea.

Dacă ne vom apleca acum asupra determinărilor pe care Husserl le dă conștiinței pure ca regiune fenomenologică, vom putea vedea următorul lucru: toate cele patru determinări — ființa ca ființă imanentă, ființa ca ființă absolută în sens de donare absolută, ființa ca ființă absolută în sens de ființă constituantă, deosebită de ori- [149]
ce transcendent și ființa ca ființă pură, deosebită de orice particularizare — sunt determinări care nu au fost extrase din ființarea însăși, ci i-au fost atribuite, în măsura în care această conștiință, înțeleasă ca o conștiință pură, a fost considerată dintr-o perspectivă sau alta. Dacă această conștiință este considerată ca una ce e sesizată, atunci se poate spune despre ea că este imanentă; dacă e considerată cu privire la felul donării sale, atunci se poate spune că este dată în mod absolut. În ce privește rolul ei de conștiință constituantă, ca ceva prin care se face cunoscută orice altă realitate, ea este ființă absolută în sensul de *nulla re indiget ad existendum*; considerată cu privire la esența ei, cu privire la ceea ce ea este, ea este atunci ființă ideală, în sensul că nu există în conținutul structurii

ei nici o particularizare reală. Dacă aceste determinări nu sunt niște determinări de ființă originare, atunci trebuie spus, în mod pozitiv: ele sunt determinări ce determină exclusiv regiunea ca regiune, nu însă și felul de a fi al conștiinței înseși, a comportamentelor intenționale ca atare; ele privesc doar ce anume este regiunea numită conștiință, adică acel domeniu în interiorul căruia conștiința poate fi supusă observației. Iar o astfel de observație e în fapt posibilă, căci, pentru a clarifica printr-un exemplu, un matematician poate delimita domeniul matematic, domeniul total a ceea ce constituie obiectul observației și interogării matematice; el poate defini într-un anumit fel obiectul matematicii, fără ca făcând aceasta să trebuiască neapărat să se întrebe care e felul de a fi al obiectelor matematice. La fel și aici: putem admite pentru început cu o oarecare îndreptățire că regiunea fenomenologiei, prin aceste patru caractere, nu este decât delimitată ca atare, fără ca prin aceasta să trebuiască neapărat să ne întrebăm privitor la ființa acelui ceva care aparține acestei regiuni. Și poate că nici nu trebuie defel să ne întrebăm privitor la ființa conștiinței. În orice caz, nu putem întemeia o atitudine critică definitivă pe această primă observație critică. Trebuie să cercetăm mai departe și să studiem mai îndeaproape tot ceea ce presupune elaborarea conștiinței sub
[150] această formă, pentru a vedea dacă aici este pusă problema ființei și dacă, pe calea reducției, adică pe calea obținerii și punerii în relief a acestei regiuni numite conștiință, nu se ajunge cumva la întrebarea privitoare la ființă; și dacă nu cumva întrebarea privitoare la ființă e de aflat tocmai pe calea care duce de la ceea ce este dat în cuprinsul atitudinii naturale la ceea ce ne este dat prin reducție.

Să ne amintim acum care este sensul și sarcina metodologică a *reducției fenomenologice*: conștiința pură trebuie obținută pornind de la conștiința reală, factică, dată în cuprinsul atitudinii naturale. Acest lucru se realizează în măsura în care facem abstracție de tot ceea ce e „pus"

ca real, adică abținându-ne de la orice „punere" reală însăși. În cadrul reducției se face abstracție tocmai de realitatea conștiinței, dată în cuprinsul atitudinii naturale a omului factic. Trăirea reală este exclusă ca trăire reală, pentru a o obține pe cea pură, absolută (ἐποχή). Sensul reducției este tocmai acela de a nu face uz în vreun fel de realitatea intenționalului; acesta nu este „pus" ca real și nu este experimentat astfel. Dacă se pornește totuși de la conștiința reală a omului existent în mod factic, acest lucru nu se întâmplă decât pentru a face în cele din urmă abstracție de ea și pentru a părăsi realitatea conștiinței ca atare. Așa stând lucrurile, reducția este — potrivit sensului ei metodologic, acela de a face abstracție de ceva — din principiu nepotrivită pentru a determina în chip pozitiv ființa conștiinței. Sensul pe care îl are reducția face să ne scape tocmai terenul pe care ar putea fi pusă întrebarea privitoare la ființa intenționalului (desigur cu intenția ca, pornind de la această regiune, așa cum a fost ea obținută, să determinăm tocmai sensul acestei realități). Însă aici singura problemă e dacă reducția ca atare împlinește ceva din determinarea ființei intenționalului. Desigur, trebuie să fim prudenți acum, în măsura în care Husserl ar putea răspunde: sensul reducției este tocmai acela de a face *în primă instanță* abstracție de realitate, pentru ca apoi să o putem privi ca realitate, așa cum se face ea cunoscută în conștiința pură, pe care o obțin prin reducție. Acestui răspuns i-ar urma atunci o altă între- [151]
bare, și anume dacă în felul acesta s-a dat un răspuns satisfăcător întrebării privitoare la ființa intenționalului.

Ce anume mai face reducția? Ea nu face abstracție numai de realitate, ci și de orice particularizare, dintr-un moment sau altul, a trăirilor. Ea face abstracție de faptul că actele sunt ale mele sau ale unui alt om individual și le privește numai din perspectiva a *ceea ce* sunt ele. Ea observă structura actelor și ceea ce ele sunt, însă nu observă în ce fel sunt ele, nu își ia ca temă ființa actului ca atare.

Întrebarea sa privește doar ceea ce e conținut în structuri, privește structura intenționalului în calitatea lui de structură fundamentală a psihicului, privește ceea ce este conținut în constituția acestei structuri, esența a ceea ce e conținut în comportamente, modurile diferite în care ele se orientează către ceva și ceea ce e conținut în relațiile prin care aceste comportamente formează un întreg edificiu. Ea nu privește însă esența ființei lor.

Prin ideație (adică prin reducția eidetică), prin privirea care scoate la iveală conținuturile esențiale ale actelor, este văzută doar structura acestor conținuturi, fără ca esența ființei trăirilor să fie preluată și ea ideativ în ansamblul pe care îl constituie esența conștiinței pure. Deși obiectele sunt aici cu totul diferite, să încercăm să ne clarificăm aceasta cu ajutorul unui exemplu. Dacă trebuie să delimitez esența culorii de aceea a sunetului, pot face această delimitare fără a mă întreba privitor la felul de a fi al acestor două obiecte. Când determin *essentia*, esența culorii și a sunetului, fac abstracție de a lor *existentia*, de particularizarea lor dintr-un moment sau altul, neinteresându-mă dacă culoarea este culoare a unui lucru, dacă este mai deschisă sau mai închisă. Iau seama numai la ceea ce îi revine fiecărei culori ca culoare, fie că ea există sau nu. Fac abstracție de existența ei și, cu atât mai mult, de esența existenței ei.

Tot așa stau lucrurile și în cazul considerării conștiinței pure în forma în care este ea elaborată aici: este pus în relief numai *ceea ce ea conține*, fără a fi pusă întrebarea privitoare la ființa actelor — ființa în sensul de existență a lor. În reducția transcendentală și în cea eidetică, această întrebare nu numai că nu este pusă, ci *ea ajunge să se piar-*
[152] *dă tocmai din cauza lor*. Dacă pornesc de la *ceea ce* este o ființare, nu voi putea nicicând afla ceva despre faptul că ea este, care este sensul lui și modul în care acest fapt se realizează — nu pot afla, în orice caz, decât că ființarea care este acest ceva (*extensio*, de pildă) poate avea și un

anume mod de a fi. Dar prin aceasta nu-mi devine clar ce anume este acest mod de a fi. A privi doar către ceea ce este o ființare înseamnă a o privi ca una ce este sesizată, dată într-un mod sau altul și constituită*. Discutarea critică a reducțiilor cu privire la contribuția lor în direcția punerii întrebării privitoare la ființă ajunge la o concluzie negativă, și tocmai această discuție critică ne ajută să înțelegem că determinările de ființă despre care am vorbit în § 11 a) nu pot fi niște determinări autentice. Însă cel dintâi lucru care trebuie spus este că, înțelegând ideația în sensul prezentat mai sus, ca una prin care facem abstracție de orice particularizare reală, noi trăim cu credința că e posibil să determinăm ce anume este o ființare sau alta făcând abstracție de existența ei. Însă dacă ar exista o ființare *al cărei „ce" să fie tocmai acela de a fi și nimic mai mult*, atunci această observație ideativă ar însemna, pentru o astfel de ființare, răstălmăcirea fundamentală prin excelență. Vom vedea că această răstălmăcire domnește în fenomenologie și că acest lucru se întâmplă în virtutea autorității de care se bucură tradiția.

Dacă intenționalul urmează a fi investigat cu privire la modul său de a fi, atunci ființarea care este intențională trebuie să fie dată în chip originar, adică ea trebuie experimentată în modul său de a fi. Ceea ce înseamnă că trebuie obținută o relație originară de ființă cu ființarea care este intențională. Însă nu pleacă reducțiile tocmai de la această relație originară de ființă cu intenționalul? Nu pleacă ele tocmai de la psihic, de la conștiința despre ceva, așa cum ne este dată aceasta în cuprinsul atitudinii naturale, deci în cuprinsul experienței încă nemodificate teoretic? La urma urmelor nu se poate ca măcar sensul intenționalului să nu fie experimentat aici, chiar dacă nu este pus explicit în relief.

* În sensul de „constituit ca realitate în conștiință".

Să punem prima întrebare critică: cât de mult anume este experimentată și determinată ființa intenționalului în punctul de pornire, adică atunci când se determină terenul exemplar pentru reducții? Cu alte cuvinte: dacă în cuprinsul atitudinii naturale facem totodată experiența
[153] ființei intenționalului, a „realității" lui, atunci — în măsura în care întrebarea pe care ne-o punem nu este doar aceea privitoare la conținutul și structura actelor, ci și aceea privitoare la esența ființei lor — singurul lucru pe care îl avem de făcut este să aducem o completare considerațiilor cu privire la intențional, precum și reducției, așa cum a fost ea înțeleasă până în clipa de față. Modul de a fi al actelor ar putea fi atunci surprins ca atare și totodată determinat ideativ în esența lui prin chiar atitudinea naturală. Felul de a fi (realitatea) intenționalului — felul de a fi al psihicului — este și el experimentat, de bună seamă, prin atitudinea naturală. Intenționalul de care facem abstracție prin ideație trebuie totuși să ne fie dat în primă instanță în cuprinsul atitudinii naturale; și chiar dacă este imediat înlăturat, el este totuși experimentat aici în realitatea lui, cu toate că nu e sesizat în chip tematic. Dar ce ființă îi este atribuită? Aceea a survenirilor reale din cuprinsul lumii, a vieţuitoarelor care sunt simplu-prezente în chip obiectiv și care, având o astfel de ființă, se află incluse în acel „strat fundamental" al tuturor realităților care este ființa lucrurilor materiale. Ființa intenționalului, a actelor, a psihicului este așadar determinată în chip definitiv ca fiind o simplă survenire din interiorul lumii, așa cum este orice proces din natură. Și nu numai atât.

În măsura în care elaborarea conștiinței pure sub această formă este întreprinsă în intenția unei teorii a rațiunii, acest lucru înseamnă: realitatea și obiectivitatea diferitelor domenii de ființare urmează să fie puse în evidență și elaborate pornind de la modurile diferite în care ele se constituie în interiorul conștiinței. Realul se face cunoscut în conștiință ca obiect posibil al unei orientări-către

el. Realitatea trebuie determinată de fiecare dată luând seama la acest ceva ca atare care se face cunoscut. Tot în felul acesta devine determinabil acel real cu totul aparte despre care discutăm aici: e vorba de ceea ce e însufleț-it, de psihic în realitatea lui factică. Cu alte cuvinte: realizarea reducției și configurarea regiunilor, a acestor moduri de a fi, nu au alt sens decât de a crea baza științifică pentru determinarea realității unui real. Chiar și realitatea factică [154]
a intenționalului se constituie, ca realitate, în conștiință.

„Conștiința psihologică" — adică conștiința despre ceva, intenționalul — așa cum stă ea ca obiect al psihologiei ca știință despre realitate, trebuie înțeleasă și ea ca fiind un corelat al conștiinței pure. „...Trăirii empirice [psihice]" i se opune „ca presupoziție a sensului său, trăirea absolută."[1] *Persoanele* — „personalitățile psihice" sunt „unități empirice"[2]; tot așa „cum realitățile de orice fel și de pe orice treaptă sunt simple unități ale « constituirii » intenționale — ..."[3], ceea ce înseamnă că pot fi experimentate ca ființând cu adevărat și pot fi astfel „determinate științific"[4]. „*Toate* unitățile empirice [persoană, eu animal] ...sunt *indici pentru complexe de trăiri absolute* ce au o configurație de esență cu totul aparte, în afara lor putând fi gândite și alte configurații; toate unitățile empirice sunt în același sens transcendente, relative, accidentale."[5] „A le institui în sens absolut ca ființătoare este o absurditate"[6] — doar conștiința pură este „sfera de ființă a originilor absolute"[7]. A crede că această conștiință pură are „și realitate" este absurd.[8]

---

[1] *Ideen*, p. 106 (133).
[2] *Ibid.*, p. 106 (134).
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 105 (133).
[6] *Ibid.*, p. 106 (134).
[7] *Ibid.*, p. 107 (135).
[8] *Ibid.*, p. 108 (136).

Rezumând, se poate spune: „...întreaga *lume spațio-temporală*, în cuprinsul căreia omul și eul uman se numără ca realități particulare subordonate, [este] *potrivit sensului ei, simplă ființă intențională*, [*o ființă care se face cunoscută în cuprinsul actelor*], deci una care are sensul secundar, relativ, al unei ființe *pentru* o conștiință... Este o ființă pe care conștiința, în experiențele sale, o « pune »
[155] ca atare și care din principiu nu poate fi intuită și determinată decât ca un identic al multiplicității experiențelor, univoc motivate — dar *în afară de aceasta* ea nu este nimic".[9] Însă un lucru a devenit astfel limpede: ființa psihicului, a intenționalului, este în primă instanță înlăturată, pentru a putea obține regiunea pură a conștiinței, iar abia pornind de la aceasta devine cu putință a determina ființa ce a fost la început suspendată, adică realitatea. *Întrebarea privitoare la ființă este deci pusă, ea a primit chiar un răspuns*. Atâta doar că *răspunsul* care i se dă este obținut *pe cale științifică*, una cu adevărat științifică, încercându-se să se determine sensul realității unui real în măsura în care acesta se face cunoscut în conștiință.

La ce a servit întrebarea noastră critică? N-am făcut oare decât să ne grăbim discutând — cu privire la determinările de ființă atribuite conștiinței pure — întrebarea privitoare la ființă și stabilind că ea a fost omisă? Toate aceste considerații stau totuși sub semnul unui „dar", cu alte cuvinte dificultatea nu privește determinarea regiunii ca atare, caracterizarea conștiinței pure, ci, după cum am lăsat deja să se-nțeleagă, dificultatea cea mai mare pe care o aduce cu sine această determinare a realității actelor rezidă deja în punctul ei de plecare. E vorba de ceea ce se consideră că este dat în cuprinsul atitudinii naturale, anume faptul că omul este dat ca viețuitoare, ca obiect zoologic, așadar este vorba de această atitudine care se numește pe sine naturală. Oare experiența pe care o face

[9] *Ibid.*, p. 93 (117).

omul cu privire la un alt om și cu privire la el însuși constă tocmai în această observație naturală prin care el se experimentează pe sine ca ζῷον, ca viețuitoare, ca obiect din natură în acest sens larg, survenind pur și simplu în interiorul lumii? Este oare această atitudine una *naturală*, sau ea nu este defel așa ceva, ci, dimpotrivă, o *„atitudine naturalistă"*?

Este o experiență care *nu* este câtuși de puțin naturală, ci o experiență care cuprinde în sine o atitudine teoretică cu totul determinată, una pentru care orice ființare este concepută *a priori* ca o succesiune de evenimente ce [156]
au loc în exterioritatea spațio-temporală a lumii, o succesiune condusă de anumite legi. Nu este oare această atitudine naturală doar una aparentă? De altfel, un asemenea tip de comportament și de experiență își dă pe bună dreptate numele de *atitudine*, în măsura în care el trebuie obținut abia pe baza comportamentului natural, pe baza modului natural de a experimenta, astfel că, pentru a experimenta în felul arătat mai sus, e nevoie ca mai întâi să ne transpunem în această modalitate de observație numită „atitudine naturală". Modul natural de a experimenta al omului nu trebuie, dimpotrivă, numit „atitudine". Este o cu totul altă problemă dacă, experimentând în modul natural, ni se arată într-adevăr acel caracter de realitate al omului și al actelor care este cel primordial și autentic; dacă în acest mod chiar fac experiența ființei specifice a actelor sau dacă nu cumva pierd din vedere tocmai ființa specifică a comportamentelor ca atare, determinând ființa actelor doar în sensul unei simple surveniri. Se întâmplă astfel că, în cadrul atitudinii naturale, deși investighez într-un anume sens realitatea care e proprie actelor, totuși nu caut să văd care e ființa specifică a comportamentelor, în calitatea lor de acte. Dimpotrivă, tocmai prin această așa-numită atitudine naturală ne este blocat accesul la ființa specifică a actelor. Pretinzându-se naturală, această atitudine vine în sprijinul prejudecății potrivit căreia

în cuprinsul unei asemenea atitudini ființa actelor ar fi dată originar și în chip autentic, ca și cum orice întrebare privitoare la ființa actelor ar trebui să recurgă la acest tip de atitudine.

Chiar dacă este experimentat „lucrul din natură care este omul", acel ζῷον care survine pur și simplu în lume, și chiar dacă felul său de a fi și realitatea sa sunt determinate, prin aceasta nu sunt investigate și determinate comportamentele sale — adică intenționalul în ființa lui —, ci doar simpla-prezență a unui lucru, *în cuprinsul căruia* comportamentele sunt poate niște „anexe", irelevante însă pentru determinarea caracterului de ființă al acestei ființări, ele neconstituind modurile sale de a fi; însă, în măsura în care această ființare este caracterizată prin comportamente, felul său de a fi trebuie să ajungă să fie cunoscut, la rândul lui, în chiar aceste comportamente.

[157] Rezultatul meditațiilor noastre este de aceea următorul: în evidențierea și elaborarea intenționalității ca domeniu tematic al fenomenologiei, *întrebarea privitoare la ființa intenționalului rămâne nediscutată.* Ea nu este pusă cu privire la domeniul astfel obținut, care este conștiința pură, ci este de-a dreptul respinsă, fiind socotită absurdă. Ea este respinsă în chip explicit tocmai prin faptul că acest domeniu este obținut pe calea reducției, iar acolo unde se dau anumite determinări de ființă, adică în punctul de plecare al reducțiilor, chiar și acolo se întâmplă că această întrebare nu este pusă în chip originar, ci ființa actelor este dinainte determinată, în chip teologic-dogmatic, ca ființă în sens de realitate a naturii. *Întrebarea însăși privitoare la ființă rămâne nediscutată.*

§ 13. Punerea în lumină a faptului că întrebarea privitoare la sensul ființei înseși și la ființa omului a fost omisă în cadrul fenomenologiei

Însă la ce bun această interogare privitoare la ființă? Nu e oare de ajuns dacă determinăm un anumit „ce" și diferențele din cuprinsul lui? Mai întâi trebuie spus că întrebarea „la ce bun" nu este, în cunoaștere, un criteriu primordial. Vorbind la modul cel mai general, putem spune că a ne întreba cu privire la ființa intenționalului este totuși o posibilitate! Și în cele din urmă o necesitate!?

Trebuie spus în primul rând că această expunere a domeniului pe care și-l ia ca temă fenomenologia — în speță a conștiinței pure — urmărește ea însăși să obțină o disociere în cuprinsul ființării, adică să stabilească o deosebire fundamentală în cuprinsul ei, ceea ce înseamnă, în fond, că urmărește să dea un răspuns întrebării privitoare la ființă. Husserl spune: „Doctrina categoriilor trebuie să plece, în tot ceea ce face, de la această disociere în planul ființei, care este cea mai radicală disociere — ființa *ca conștiință* și ființa ca ceva care *«se face cunoscut»* în conștiință, adică ființa «transcendentă» — o disociere care, după cum se poate vedea, nu e cu putință a fi obținută în chip pur și apreciată ca atare decât prin metoda [158] reducției fenomenologice."[1] Nu numai că, o dată cu obținerea conștiinței pure, trebuie să ajungem la această distincție fundamentală din cuprinsul ființării, dar reducția însăși n-are altă sarcină decât de a fixa și de a legitima această distincție fundamentală de ordinul ființei. Se întâmplă însă, după cum vedem acum, un lucru ciudat: se pretinde că este obținută deosebirea cea mai radicală de ființă, fără a se pune însă cu adevărat întrebarea privitoare la ființa ființărilor care sunt aici deosebite. Chiar

[1] *Ideen I*, p. 141 și urm. (174).

mai mult: se discută despre ființă, se face o disociere a regiunilor ființătoare, totul pentru a da impresia că ele chiar sunt distinse cu privire la ființa lor. Însă dacă vom întreba mai departe, și anume ce înseamnă aici „ființă" și cu privire la ce anume se face deosebirea între ființa absolută și realitate[2], vom căuta zadarnic un răspuns; mai mult decât atât, nu vom afla nici măcar o punere explicită a acestei întrebări înseși. Atunci când a fost obținută această deosebire fundamentală de ființă nu s-a pus problema care e felul de a fi al ființărilor ce sunt aici deosebite, care e felul de a fi al conștiinței și, mai ales, nu s-a pus întrebarea cu privire la acel ceva care dirijează întregul proces de disociere pe care îl presupune această deosebire de ordinul ființei — nu s-a pus întrebarea privitoare la sensul ființei. Vedem, așadar, în chip limpede că *întrebarea privitoare la ființă nu este una oarecare, nu este doar o întrebare posibilă, ci este întrebarea cea mai stringentă*, tocmai în sensul cel mai propriu al fenomenologiei înseși — și, în ce privește intenționalul, stringentă într-un sens cu mult mai radical decât am reușit până acum s-o spunem.

Vedem astfel că cercetarea fenomenologică, încă din vremea în care tindea să se configureze și mai cu seamă de când a ajuns să se afirme, se mișcă de fapt într-o *omisiune fundamentală*, care privește investigarea și determinarea fenomenologică a ceea ce trebuie să constituie tema sa: comportamentul intenționul și tot ce este dat o dată cu el.

[159] Pot fi constatate *două omisiuni fundamentale cu privire la întrebarea privitoare la ființă: în primul rând, este omisă întrebarea privitoare la ființa acestei ființări specifice care sunt actele; în al doilea rând, avem omisiunea întrebării privitoare la sensul ființei înseși.*

---

[2] În disocierea fundamentală: ființă ca conștiință și ființă ca realitate „se cască un adevărat abis de sens", *ibid.*, p. 93 (117).

Însă cum este posibil ca o cercetare al cărei principiu este „către lucrurile însele" să lase neîncheiată observația fundamentală asupra lucrului care îi este cel mai propriu? Este oare în fapt cercetarea fenomenologică atât de nefenomenologică încât să excludă ea însăși, din interogarea fenomenologică, domeniul care îi este cel mai propriu? Înainte de a ne încheia critica și de a trece la o observație pozitivă, să ne oprim o clipă și să punem în lumină tot ceea ce putem afla aici ca trimițând totuși către o determinare a ființei intenționalului pornind de la el însuși. Oare în fenomenologie nu se pune totuși în chip expres întrebarea privitoare la ființa intenționalului ca atare, dincolo de „atitudinea naturală" amintită mai înainte? Nu își face în mod necesar apariția această întrebare, de îndată ce fenomenologia se delimitează de psihologie?

a) Delimitarea necesară a fenomenologiei de psihologia naturalistă și depășirea acesteia

Am văzut pe ce cale s-a realizat o asemenea delimitare, fără ca ea să cunoască acea întrebare despre care am spus că ține în chip esențial de teoria rațiunii sau de teoria cunoașterii, cu toate că această cale a dus tocmai la determinări fundamentale de ființă. Această delimitare a fenomenologiei în raport cu psihologia a devenit necesară încă din vremea primei ei afirmări, în măsura în care fenomenologia însăși s-a elaborat pornind de la o psihologie determinată, dacă se poate spune astfel, pornind de la aceea a lui Brentano. Pentru a realiza o astfel de delimitare, trebuie tratat în chip evident despre ființa actelor. Această delimitare, angajându-se în direcția determinării actelor ca atare în caracterul lor pur, nu va rătăci pe calea așa-numitei atitudini naturaliste, care nu determină actele ca atare, ci le tratează ca anexe ale unui lucru material. Fenomenologia depășește totuși, într-un anume sens, [160]

naturalismul, iar acest lucru îl putem vedea dacă ne vom aminti mai exact momentul afirmării ei.

În primul ei stadiu, în vremea afirmării sale, fenomenologia se înțelegea pe sine ca o luptă împotriva naturalismului, desigur împotriva naturalismului sub forma specifică a *psihologismului* — un psihologism care se manifesta în domeniul specific al *logicii*.

A existat o direcție în logică ce concepea legile gândirii ca legi ale proceselor psihice de gândire, ale survenirii de ordin psihic care este gândirea. Opunându-se acestei răstălmăciri, Husserl și Brentano au arătat că legile gândirii nu sunt legi ale desfășurării psihice a gândirii, ci legi ale lucrului care este gândit, trebuind astfel să distingem între procesul psihic al judecării, actul în sens larg, și ceea ce este judecat în aceste acte. Ei disting între conținutul real al actelor, judecarea ca atare, și conținutul lor ideal, care este conținutul judecății. *Respingerea de principiu a psihologismului* are ca temei *distincția dintre împlinirea reală și conținutul ideal*. Lucrând în domeniul logicii în această direcție, adică opunându-se psihologismului sau naturalismului, fenomenologia era de la bun început asigurată împotriva răstălmăcirii naturaliste. În ce privește însă delimitarea din cuprinsul fenomenului judecării, între un conținut judecat, care este unul obiectiv, înțeles ca ființă ideală sau ca ființă având valabilitate și ființa reală, în speță actul judecării, trebuie văzut că ea realizează, ce-i drept, distincția dintre ființa reală și cea ideală a judecății, însă tocmai *realitatea acestui real al actelor rămâne nedeterminată*. Ființa judecății, a actului, adică ființa intenționalului, rămâne neinvestigată, astfel că există mereu posibilitatea de a concepe această realitate în sensul
[161] procesului psihic din natură. Această descoperire sau redescoperire a idealului, ca să spunem așa, a produs fascinație, și ca urmare toate celelalte, în speță actele și procesele, au fost lăsate în seama psihologiei. Abia evidențierea și

elaborarea domeniului pur a condus din nou către norme, după cum am văzut, fără să pună întrebarea centrală.

b) Încercarea lui Dilthey în direcția unei „psihologii personaliste" — ideea sa de om ca persoană

Această critică fenomenologică a naturalismului a fost însă deschisă față de tendințele lui Dilthey și a preluat impulsurile venite dinspre ele, cu alte cuvinte Husserl s-a apucat să realizeze, pe o cale fenomenologică, sarcina pe care și-o stabilise Dilthey — aceea de a crea, în contra *psihologiei naturaliste*, una *personalistă*. Psihicul trebuia acum înțeles nu ca proces din natură, ci ca *spirit* și *persoană*.

Am arătat deja[3] că Dilthey aducea cu sine o înțelegere originară a fenomenologiei și că el însuși a influențat-o pe aceasta tocmai în direcția întrebării care ne preocupă. Activitatea științifică a lui Dilthey a pornit de la sine în această direcție, opunându-se psihologici din științele naturii și căutând acel tip de observație asupra omului care să nu-l mai aibă pe acesta ca obiect asemeni unui lucru din natură, renunțând să-l explice și să-l construiască pornind de la legile generale ale survenirilor de alt fel; omul e înțeles ca *persoană vie a istoriei active*, iar această înțelegere vine să îl *descrie* și să îl *analizeze*. E de recunoscut aici tendința către o nouă psihologie, una *personalistă*. Am spus deja că, după apariția lucrării *Logische Untersuchungen* (1900–1901), când Husserl a încercat să-și edifice și mai mult poziția sa, Dilthey a căpătat o influență deosebită asupra lui, tocmai în direcția obținerii unei noi psihologii.

În orizontul întrebării noastre stă însă și încercarea [162]
de a determina în mod pur ființa actelor însele pornind chiar de la ele însele, de a părăsi observația obiectivatoare, în sens pur naturalist, a actelor și a psihicului. Privit din

[3] Cf. § 4c, p. [19] și urm.

perspectiva temei autentice a fenomenologiei, acest lucru înseamnă: se cere ca fenomenologia să nu fie configurată mai departe fără a medita asupra felului în care a fost determinat punctul ei de plecare; e vorba de felul în care este determinată ființa conștiinței, în maniera în care ea ne este dată în atitudinea naturală. Acest mod primordial de sesizare care stă la baza caracterizării ulterioare a conștiinței se vădește a fi unul teoretic, iar nu unul natural în adevăratul sens al cuvântului, unul prin care ceea ce este experimentat să ne poată fi dat potrivit sensului său originar. Dimpotrivă, felul în care ne sunt date aici obiectele experienței noastre este determinat prin caracterul unei obiectualități al cărei corespondent nu este decât observația de ordin teoretic asupra naturii. Rezultă astfel că punctul de plecare pentru evidențierea și elaborarea conștiinței pure este unul *teoretic*, ceea ce în primă instanță nu pare desigur să fie deloc rău sau să merite vreo obiecție, decât în măsura în care pornind de la această conștiință pură, obținută pe o asemenea bază teoretică, se ridică pretenția de a determina totodată întregul domeniu al comportamentelor, mai cu seamă al celor practice. Firește, în cursul pe care l-a luat ulterior dezvoltarea fenomenologiei, se poate vedea cum se impune din ce în ce mai mult tendința amintită, aceea de a trece dincolo de această atitudine specific naturalistă către una personalistă.

Trebuie să vedem cum anume ne este dat *Dasein*-ul uman în experiența specific personală și în ce fel se face încercarea de a determina pornind de aici ființa actelor și ființa omului. În măsura în care această încercare va reuși, putând ca pe această cale să fie determinată ființa intenționalului, a actelor și a *Dasein*-ului concret al omului, criticii noastre îi va fi sustras terenul. Rămâne de văzut în ce
[163] măsură, în cadrul acestei noi atitudini, se pune cu adevărat întrebarea privitoare la ființa *Dasein*-ului omului, la ființa actelor și a împlinitorului actelor și în ce măsu-

ră este determinată această ființă. Pentru aceasta va trebuie să ne referim încă o dată pe scurt la Dilthey.

Dilthey a fost cel dintâi care a înțeles intențiile fenomenologiei. Activitatea lui s-a îndreptat, încă din anii șaizeci, către elaborarea unei noi psihologii, și, spus la modul foarte general, către o știință despre om care să-l sesizeze pe acesta în mod primordial, așa cum există el ca persoană, ca persoană activă în istorie. Tocmai această idee de om o avea el în vedere, drept care a încercat să determine științific însăși această ființare. Intenția aceasta a lui intra în conflict cu psihologia ce era pe atunci dominantă, una care era naturalistă în sens extrem și care lua ca reper științele naturii, fiind astfel, într-un sens restrâns, chiar o psihologie a simțurilor. El voia să obțină, în contra acestei *psihologii explicative*, care explica pe bază de ipoteze, o *psihologie descriptivă*, iar psihologiei constructive el îi opunea una *analitică*. Strădaniile în vederea obținerii unei asemenea psihologii, care nu mai există decât cu numele, ajung la o primă definitivare în cele două lucrări ale sale: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*[4] și *Beiträge zum Studium der Individualität*.[5] După apariția lucrării *Logische Untersuchungen* (1900/1901), Dilthey a reluat această problemă a unei psihologii autentice a persoanei. Primele rezultate, după ce a luat cunoștință de fenomenologie, au fost așezate pe hârtie într-un remarcabil fragment, *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*[6] și, încă o dată, într-o grandioasă operă

[4] W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie / Idei asupra unei psihologii descriptive și analitice*, *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1894, bes. capitolul 7, *Gesammelte Schriften V*, 1, 1924, p. 139 și urm.

[5] W. Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität / Contribuții la studiul individualității*, 1895/1896, *ibid.*, p. 241 și urm.

[6] W. Dilthey, *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften / Studii pentru fundamentarea științelor spiritului*, Abhandlungen der Berliner Akademie, 1905.

de bătrânețe, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den*
[164] *Geisteswissenschaften.*[7] Este important ceea ce Dilthey prezintă în capitolul VII din *Ideen*, care poartă titlul *Despre structura vieții sufletești*; aflăm acolo câteva teze fundamentale, care au fost preluate de Husserl și de Scheler și analizate mai exact dintr-o perspectivă fenomenologică: faptul că persoana, având o anumită identitate, are în fața sa o lume asupra căreia ea acționează și care se repercutează asupra ei; faptul că în orice moment al ființei, persoana, persoana deplină, reacționează, nu numai voind, simțind și observând, ci în toate aceste moduri deodată; faptul că, în orice situație, acel complex care este viața persoanei cunoaște o dezvoltare. Analiza și tratarea sunt realizate aici cu mijloacele primitive și rudimentare ale vechii psihologii, dar esențială în acest caz nu e forjarea conceptelor, ci mai degrabă deschiderea unor noi orizonturi pentru întrebarea privitoare la ființa actelor, iar, în sens larg, pentru întrebarea privitoare la ființa omului.

c) Preluarea de către Husserl a tendinței personaliste, în „studiul din revista Logos"

Toată această muncă de pregătire a unei psihologii personaliste a fost preluată de Husserl și, printr-o nouă elaborare, a fost asimilată în dezvoltarea ulterioară a fenomenologiei. Primele rezultate ale acestor considerații își fac apariția în studiul amintit, publicat în anul 1910 în revista *Logos* și intitulat *Filozofia ca știință riguroasă.*

Acest studiu este important în mai multe privințe: în primul rând, ca stadiu de trecere de la *Logische Untersuchungen* la *Ideen*; apoi în ce privește conceptul de reducție: relația dintre reducția eidetică și reducția trans-

[7] W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften / Edificarea lumii istorice în științele spiritului*, în *Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1910.

cendentală rămâne încă neclarificată; apoi datorită conceptului de fenomen și de psihic, ca și din pricina neclarității ce domnește în privința „noematicului" și a „noeticului"; însă cea de-a doua parte, mai cu seamă, este caracteristică, și aceasta datorită poziției sale în problema istoriei, o poziție ce trebuie numită imposibilă și care l-a făcut pe [165] Dilthey, pe drept cuvânt, să se îngrozească. Însă această problemă nu ne interesează pentru moment, ci ne interesează numai să vedem în ce măsură, în această lucrare, se manifestă anumite tendințe către o psihologie personalistă și dacă ele trec dincolo de tipul de abordare inițial, cel naturalist.

Cea mai bună cale pentru a ne clarifica cu privire la acest lucru este să ne întrebăm cum anume este determinat aici sensul temei fenomenologice, adică sensul conștiinței pure. Spre deosebire de transcendent, de fizicul din natură, psihicul este datul imanent și el este, după cum spune aici Husserl, „opusul naturii".[7a] În privința acestui psihic imanent va trebui să ne întrebăm acum: ce anume aflăm în el ca fiind ființa lui? Această întrebare, anume ce aflăm în conștiință drept ființă a ei, este formulată și de către Husserl în felul următor: ce anume putem surprinde și determina în cuprinsul conștiinței, ce putem fixa în ea ca unități obiective? *Ființă* nu înseamnă pentru el nimic altceva decât ființă adevărată, *obiectivitate, una care e adevărată pentru o cunoaștere teoretică, științifică.* Aici *nu* se întreabă privitor la ființa specifică a conștiinței, a trăirilor, ci privitor la *felul aparte în care ea stă ca obiect al unei științe obiective despre conștiință.* Cum anume trebuie să concep complexul trăirilor pentru a putea face cu privire la el enunțuri general-valabile și pentru a determina prin aceste enunțuri ființa conștiinței? Răspunsul sună astfel: dacă fenomenele sunt fenomene psihice și nu

[7a] [*Logos*, vol. I, Caietul al III-lea, p. 314.]

sunt natură, atunci ele au o esență care poate fi concepută printr-o privire nemijlocită, și astfel concepută în chip adecvat. Ființa conștiinței, determinabilă obiectiv, o obțin trecând de la descrierea individuală a psihicului la observarea esenței sale. Elementul primordial în caracterizarea conștiinței cu privire la ființa sa îl constituie sensul pe care îl poate avea o obiectivitate științifică posibilă, iar nu ființa specifică a conștiinței, care există înaintea
[166] oricărei prelucrări științifice posibile și care își are propriul său sens. În orizontul acesta trebuie înțeles ceea ce spune acum Husserl în direcția unei determinări personaliste a conștiinței: „Desigur că mai trebuie meditat dacă trebuie să privim psihologia, știința despre «psihic», ca fiind doar o știință despre «fenomenele psihice» și despre legăturile lor cu trupul. *De facto*, ea este totuși pretutindeni condusă de acele obiectivări naturale și de neevitat ale căror corelate sunt unitățile empirice om și animal, iar pe de altă parte sufletul, personalitatea, respectiv caracterul, dispoziția personalității. Totuși, pentru ceea ce noi ne propunem să realizăm, nu este necesar să facem o analiză de esență a acestor formațiuni unitare și să ne punem problema cum determină ele, cu de la sine putere, sarcina psihologiei. Căci este clar din prima clipă că aceste unități sunt de o factură cu totul diferită de reitățile din natură, care, potrivit esenței lor, ne sunt date ca apariții de ordinul adumbririi*, ceea ce nu e valabil nicidecum pentru unitățile în discuție. Doar «trupul uman», ca substrat fondator — dar nu omul însuși — este o unitate ce ne apare ca lucru, și el nu este încă personalitate, caracter, și așa mai departe. Este evident că toate aceste unități ne trimit către unitatea imanentă a vieții, proprie fluxului conștiinței dintr-o clipă sau alta, ca și către particularitățile morfologice prin care se deosebesc asemenea unități ima-

* Cf. *supra*, p. [58], pentru sensul conceptului husserlian de „adumbrire".

nente. Așadar, orice cunoaștere psihologică, chiar dacă primordial se raportează la individualități omenești, caractere și dispoziții, se vede trimisă înapoi către unitățile de conștiință amintite, și astfel către studiul *fenomenelor însele* și al întrepătrunderilor lor."[8]

Este limpede aici că acele formațiuni unitare în sensul de formațiuni unitare ale complexelor de trăiri, pe care le numim persoană, personalitate, sunt de o cu totul altă factură decât reitățile din natură, că observația pe care o facem acum trebuie de fapt să abordeze omul ca *non-natură*. Desigur, dacă ne întrebăm care este sensul pozitiv al acestei ființe personale, va deveni limpede că suntem iarăși trimiși la acea structură imanentă a conștiinței pe care o cunoaștem din denumirea de conștiință pură. Suntem întorși în fond la aceeași bază, și anume la reflecția imanentă a actelor și a trăirilor, fără ca aceste acte să fi fost, la rândul lor, determinate cu adevărat. [167]

În anii următori, 1914–1915, Husserl a urmat și mai energic tendința către o psihologie personalistă, pe care a reușit să o elaboreze chiar în vreme ce lucra la prima parte din *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*, lucrare ce a fost publicată. Numai că această primă elaborare a unor fragmente de psihologie personalistă n-a fost niciodată publicată, ceea ce n-a împiedicat-o să se perpetueze pe scară largă în scrierile elevilor lui Husserl. După această primă elaborare din 1914, Husserl a încercat în mod repetat să elaboreze din nou o psihologie personalistă, și anume în perioada sa freiburgheză, după 1916, într-o prelegere intitulată *Natură și spirit*, pe care a reluat-o de mai multe ori, într-o formă modificată. Cât de puternică a devenit acum pentru el tendința de a aborda această problemă ne arată prelegerea pe care o ține chiar în acest semestru și în care se concentrează asupra unei fenomenologii a spiritului, denumită „psihologie

[8] *Logos*, vol. 1, caietul al III-lea, p. 319 și urm.

fenomenologică".[9] Caracteristic pentru el este faptul că interogarea sa continuă să se transforme în întregime, astfel că trebuie să fim în cele din urmă prudenți cu critica noastră. Nu cunosc îndeajuns stadiul actual al cercetărilor lui, caracterul și conținutul lor. Îmi permit însă să observ că Husserl, în urma discuțiilor pe care le-am avut și cunoscând prelegerile mele de la Freiburg și cele de aici, ține seama în chip esențial de obiecțiile pe care i le-am adus și prin urmare critica mea nu mai este în momentul de față în întregime valabilă. Dar ea nu e o critică făcută numai de dragul de a critica, ci e o critică prin care anumi-
[168] te lucruri ajung să fie scoase la lumină și înțelese. Aproape că nici nu mai e nevoie să recunosc faptul că, în ce mă privește, și astăzi am de învățat de la Husserl.

În iarnă, când Husserl mi-a făcut cunoscut manuscrisul părții a doua din *Ideen...*[10], mi-a spus: „De când am început la Freiburg, am făcut progrese atât de esențiale tocmai în problema naturii și a spiritului încât ar trebui să realizez o dezvoltare cu totul nouă, care, în anumite părți, să aibă un cu totul alt conținut" (scrisoare din 7. II. 1925). Așadar, caracterizarea pe care i-am făcut-o mai înainte nu mai e de actualitate. Caracteristic pentru tipul de abordare pe care-l pune în joc această psihologie personalistă este contextul în care ea e plasată. În partea întâi din *Ideen...* se pune problema conștiinței pure ca teren pentru constituirea oricărei realități. Partea a doua urma să ofere chiar considerațiile asupra constituirii: Partea întâi: *Constituirea naturii materiale.* Partea a doua: *Constituirea naturii animale.* Partea a treia: *Constituirea lu-*

[9] [E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie / Psihologie fenomenologică*, în *Husserliana*, vol. IX, editat de Walter Biemel, Haga, 1962.]

[10] [E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie / Idei pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică*, cartea a II-a, în *Husserliana*, vol. IV, editat de Marly Biemel, Haga, 1952].

mii spirituale, cu titlul: *Atitudinea personalistă în opoziție cu cea naturalistă.*

Ceea ce e important acum este să nu considerăm complexul trăirilor ca o anexă a lucrurilor fizice, ci să îl vedem ca atare și să vedem eul ca un subiect-eu sufletesc.

Pentru a ne aduce în fața ochilor poziția naturalistă, Husserl o analizează cu ajutorul unui exemplu: o pisică, de pildă, ne este dată în primă instanță ca lucru ce poate fi aflat în cuprinsul lumii, un lucru material având caracterul somaticității, cu proprietăți fizice și mai ales estesiologice; cu alte cuvinte, în acest lucru fizic pot fi aflate anumite structuri și momente pe care le numim reactivitate la stimuli, receptivitate a simțurilor și așa mai departe. Excedentul de realitate pe care îl aflăm într-un lucru care viețuiește și care este ceva mai mult decât fizicul pur [169]
și simplu nu este ceva care ar putea fi separat pentru sine și care ar sta undeva alături de fizicul propriu-zis, ci este ceva care e real împreună cu el. Așa stând lucrurile, putem spune că psihicul, sufletescul în sensul cel mai larg, chiar dacă este fără extensitate, adică fără spațialitate, se află totuși în spațiu; pot spune că pisica se deplasează în cutare loc, deci localizez psihicul. Și pot să fac acest lucru tocmai pe temeiul legăturii intime dintre estesiologic și psihic. În acest sens poate fi privit și omul în chip pur obiectiv. Însă ceea ce am urmărit să obținem aici este o nouă atitudine, care într-un anume sens este *foarte naturală, dar nu naturalistă.* Ceea ce experimentăm în cuprinsul ei nu este natură, ci, ca să spunem așa, *reflexul psihic al naturii, opusul ei.* Noi trecem tot timpul cu ușurință de la o atitudine la alta, de la cea personalistă la cea naturalistă. Trăind împreună unii cu alții și legați fiind unii de alții în gândire și în faptă, ne experimentăm ca *persoane.* Această experiență naturală nu este una artificială, una care n-ar putea fi obținută decât făcând uz de mijloace speciale. În fapt, atitudinile nu stau pe același

plan una cu alta, ci atitudinea naturalistă este *subordonată* celei personaliste.

Sunt exprimate aici într-o manieră teoretică și cu destulă claritate preeminența pe care o are atitudinea personalistă ca și felul în care este înțeleasă această atitudine. Însă dacă vom căuta să vedem mai exact cum se realizează determinarea persoanei așa cum ne este ea dată în cuprinsul experienței personale, ne vom întoarce atunci la ceea ce știam deja. Atitudinea și experiența personalistă sunt denumite *inspectio sui*, observație interioară de sine a eului intenționalității, observație a lui ca subiect al unor *cogitationes*. Acest termen ne duce cu gândul, chiar și numai el, la *Descartes*. Orice asemenea eu are totodată și o parte ce ține de natură ca substrat al subiectivității. Spiritul nu este un eu abstract, ci personalitate deplină; eul, omul, subiectul înțeles ca persoană nu se pot contopi cu natura și să fie natură, deoarece atunci ar lipsi acel ceva
[170] care dă sens naturii.[11] „Dacă am elimina din lume tot ceea ce e spirit, atunci nu va mai fi natură. Însă dacă eliminăm natura, existența « adevărată », obiectiv-intersubiectivă, atunci tot ar mai rămâne ceva: spiritul ca spirit individual; numai că se pierde posibilitatea socialității, posibilitatea unei comprehensiuni, care presupune o anumită intersubiectivitate a trupului."[12] „Însă unitatea și individualitatea spiritului se fac cunoscute în orice caz în mișcarea lui de la nivelul conștiinței."[13] Spiritul, spre deosebire de lucruri, își are în sine individualitatea sa.[14] *„Spiritele nu sunt unități de apariții*, ci unități ale unor complexe de conștiință absolute"[15], — ele sunt un dat imanent. „Natura este x-ul și, în principiu, nimic altceva de-

[11] *Ideen II*, p. 297.
[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.*, p. 297 și urm.
[14] *Ibid.*, p. 298 și urm.
[15] *Ibid.*, p. 301.

cât un x care se determină prin determinări generale. Spiritul însă nu este un x, ci este însuși ceea ce ne este dat în cuprinsul experienței spiritului."[16]

Avem aici aceeași meditație ca și în cazul conștiinței pure, înțeleasă ca reziduu al nimicirii lumii. Husserl nu face aici decât să revină, folosindu-se de o altă terminologie, la disocierea dintâi pe care o făcuse în privința ființei. Ontologic, totul rămâne așa cum era. Este caracteristic punctul de plecare pentru considerațiile din partea a treia: §12. Eul spiritual și „substratul" său; §13. Întrepătrunderea dintre atitudinea personalistă și cea naturalistă (relația dintre spirit, suflet, trup și natura fizică); §14. Paralelism psihologic și interacțiune; §15. Relativitatea naturii — caracterul absolut al spiritului. Vedem aici în chip limpede cum această analiză a persoanei regresează până la urmă, rămânând orientată în sensul lui Descartes. Determinările date persoanei și constituției ei sfârșesc în reflecții caracteristice, întrebarea care se pune acum fiind aceea privitoare la întrepătrunderea dintre atitudinea personalistă și cea naturalistă. Se întreabă privitor la relația din- [171]
tre suflet și trup, dintre natura spirituală și natura fizică și se pune vechea problemă, mult discutată în secolul al XIX-lea, a paralelismului psihofizic, iar în cele din urmă sunt determinate relativitatea naturii și caracterul absolut al spiritului.

d) O critică de principiu, realizată pe bază fenomenologică, a psihologiei personaliste

Dacă ne vom întreba în ce măsură această observație a persoanei din atitudinea personalistă a ajuns la o determinare proprie a ființei actelor și a vieții înseși, răspunsul pe care-l vom da va trebui să fie, iarăși, unul relativ.

[16] *Ibid.*, p. 302.

Faptul că Husserl ia în considerare atitudinea personalistă nu este ceva care să ne facă să ne retragem critica sau să o revizuim. Dimpotrivă, vom vedea că întrebarea privitoare la ființa autentică a actelor, la ființa intenționalului, este blocată tocmai prin atitudinea personalistă — iar această teză e valabilă și în ceea ce privește poziția lui Dilthey. Ne vom sprijini astfel în mod fundamental pe aceeași bază ca și atunci când am făcut critica determinărilor de ființă ale conștiinței pure.

Tendința către o psihologie personalistă pe fundament fenomenologic poate fi, ce-i drept, considerată în chip pozitiv, însă în sensul reflecțiilor care ne călăuzesc pe noi ea rămâne în fond la nivelul vechii problematizări. Acest lucru îl arată cea dintâi dezvoltare a unei asemenea încercări, plănuită pentru a doua parte din *Ideen* și realizată pe scurt în prima parte. Trebuie să ne clarificăm critic în trei privințe această poziție a psihologiei personaliste. Va trebui să luăm în seamă, mai întâi, faptul că aceste considerații rămân la stadiul întrebării privitoare la constituirea realității și a obiectivității; apoi va trebui să medităm asupra faptului că modul de acces la persoană nu diferă cu nimic de reflecția imanentă (*inspectio sui*) asupra trăirilor, așa cum a fost ea determinată deja, de acolo provenind toate tezele cu privire la donarea absolută și așa
[172] mai departe; va trebui apoi, în al treilea rând, să vedem că determinarea preliminară a unității complexului trăirilor ca spirit și persoană conține în sine, ca fir călăuzitor, definiția tradițională a omului — *homo animal rationale*. Acest lucru e cel mai important de știut în contextul de față.

Ceea ce ne arată că aceste considerații rămân la stadiul considerațiilor despre constituire este contextul în care își face apariția întrebarea privitoare la persoană și ordinea în care ea intervine aici. Contextul este prefigurat prin tematica din *Ideen I*. Ni se spune cum anume ființarea ca

reală se face cunoscută în realitatea ei și cum trebuie determinată unitatea fluxului trăirilor, ca unitate a unei anumite multiplicități obiectuale. Această întrebare este pusă în aceeași ordine în care stau și domeniile realului însuși. *Stratul fundamental* rămâne *realul naturii*, iar pe baza lui se clădește sufletescul și, apoi, spiritualul. De aceea, întrebarea privește în acest moment constituirea lumii spirituale. Ce-i drept, accentul cade aici, la nivelul teoriei, pe naturaleţea autentică a atitudinii personaliste, însă observația, așa cum este ea realizată, dă totuși preeminență investigării naturii. *Ființa persoanei nu este experimentată ca atare în mod primordial.*

Dimpotrivă, se rămâne la reflecția asupra actelor — la *inspectio sui*, numai că acum nu conștiința pură și eul pur stau ca temă, ci o conștiință și un eu particulare, individuale. Însă o particularizare este mereu condiționată de trup. Ce-i drept, se spune în chip explicit despre complexul trăirilor că are, în sine însuși, individuația sa, că este mereu un complex al unui anumit subiect-eu, însă felul de a fi al actelor rămâne nedeterminat. Actele sunt împlinite; eul este polul actelor, este subiectul care se menține același tot timpul. De altfel, acesta nu este ultimul pas pe care Husserl îl face către elucidarea unității fluxului trăirilor. Acest ultim pas îl vom discuta în chip mai adecvat cu ocazia analizei timpului sub titlul: *Fluxul trăirilor și conștiința absolută a timpului.*

Însă chiar dacă ființa actelor și unitatea complexului [173]
de trăiri ar fi determinate cu privire la ființa lor, tot ar mai rămâne de pus întrebarea privitoare la *ființa omului concret deplin*. Poate fi oare ființa omului, ca să spunem așa, *construită* prin însumarea ființei suportului material care este trupul, a ființei sufletului și a ființei spiritului? Este oare ființa persoanei *produsul* felurilor de a fi ale diferitelor straturi de ființă? Sau tocmai aici ajungem să vedem că, împărțind astfel persoana și apoi însumând părțile, nu ne apropiem de fenomene și că tocmai în felul acesta

— chiar dacă tendința este de a ajunge la ceea ce este personal — persoana este considerată asemeni unui *lucru din lume, care are mai multe straturi* și la a cărui ființă nu putem nicicând ajunge chiar dacă mergem atât de departe în direcția determinării realității straturilor sale? Singurul lucru cu care rămânem este doar ființa a ceva dat în chip obiectiv, ființa unui obiect real, cu alte cuvinte nu este vorba până la urmă decât de o ființă înțeleasă ca obiectivitate, în sensul în care ceva stă ca obiect al unei observații.

Această împărțire a omului și includerea actelor, a intenționalului, într-un asemenea ansamblu format din psihic, corp, suflet, spirit — deci atitudinea personalistă — fac acum din nou loc acelui tip de observație de care era ghidată configurarea conștiinței pure: definiția tradițională a omului ca *animal rationale*, unde *ratio* este înțeleasă în sens de *persoană rațională*. Poziția caracterizată mai sus este menținută, în ciuda adoptării atitudinii personaliste sau poate tocmai datorită ei. Ea nu-l consideră pe om, ce-i drept, ca realitate a naturii, dar continuă să îl considere ca *realitate din cuprinsul lumii, care se constituie, ca transcendență, în conștiința absolută.*

Husserl nu iese din limitele a ceea ce a gândit Dilthey, chiar dacă analizele lui sunt, sub anumite aspecte, cu siguranță superioare. Dimpotrivă: cel puțin după cum îl înțeleg eu pe Dilthey, pot spune că acesta, deși nu a pus întrebarea privitoare la ființă și nici nu avea mijloacele să o facă, tindea în mod clar către ea. Dat fiind că felul în care el a formulat problemele este destul de vag tocmai
[174] în ce privește fenomenele fundamentale, este imposibil să putem atesta obiectiv prezența acestei tendințe.

Considerațiile asupra posibilităților pe care le aduce cu sine atitudinea personalistă ne-au ajutat să înțelegem corect următorul lucru: în spatele tuturor întrebărilor cu privire la intenționalul, psihic, conștiință, trăire, viață, om, rațiune, spirit, persoană, eu, subiect, stă vechea definiție a omului ca *animal rationale*. Însă este oare această de-

finiție obținută din niște experiențe al căror scop este de a experimenta în chip primordial ființa omului sau nu cumva ea ia naștere dintr-o experiență prin care omul este văzut ca lucru din lume simplu-prezent și care are în el rațiune, în speță ca *animal rationale*? Această experiență, care nu e neapărat una naturalistă într-un sens extrem, are, după cum vom vedea, o anumită legitimitate, și nu numai atunci când observă omul pe latura zoologic-fiziologică. Această definiție, prin dominația ei ascunsă sau explicită, călăuzește întrebarea privitoare la realitate atunci când ea se aplică actelor, indiferent dacă această întrebare este una naturalistă sau personalistă.

e) Încercarea nereușită a lui Scheler de a determina felul de a fi al actelor și al împlinitorului actelor

Nici calea pe care Scheler încearcă să determine intenționalul și actele, persoana și omul nu conduce în mod fundamental mai departe, în măsura în care el continuă să ia ca reper definiția tradițională a omului ca *animal rationale*. Ce-i drept, influențat destul de puternic de Bergson și de Dilthey, el se apropie, în interiorul problematizării tradiționale, de întrebarea care ne preocupă — iar acesta este și motivul pentru care îl discutăm aici — în măsura în care scoate în evidență în chip explicit specificitatea ființei persoanei și, în determinarea pe care o dă trăirilor, actelor și eului, se ferește să păstreze orientarea lui Husserl către o teorie a rațiunii. Însă și la Scheler există ten- [175]
dința de a delimita actele, ca ceva non-psihic, de psihicul ca atare. Și la el se rămâne la determinarea următoare: persoana este *împlinitorul actelor*. De altfel, el subliniază totodată că unitatea persoanei nu este produsul trăirilor, nu este o unitate de forme *rezultată*, ci ființa persoanei determină, ea mai întâi, ființa actelor. Scheler subliniază apoi, ca o lege ce ține de esența lucrurilor în discuție, faptul că ființa persoanei nu este o egoitate generală, ci este

de fiecare dată o *persoană individuală*. Vom mai oferi aici câteva dintre caracteristicile filozofiei lui Scheler, însă nu voi insista mai mult asupra teoriei lui despre persoană, căci nu aduce nimic nou pentru întrebarea noastră critică.

Persoana nu poate fi „nicicând gândită ca un *lucru* sau ca o *substanță*... care ar avea cine știe ce capacități sau forțe" sau care ar avea, de pildă „rațiune". „Persoana este, dimpotrivă, o *unitate* a trăirii" și nicidecum un lucru gândit ca stând doar în spatele sau în afara trăitului nemijlocit.[17] Persoana nu este „o ființă reică sau substanțială..."[18] Orice persoană ca atare (orice persoană finită) este, ca persoană, *individ*, dar nu datorită conținuturilor particulare ale trăirii sau datorită trupului, care ocupă un anumit loc în spațiu.[19] „...ființa persoanei nu se reduce nicicând la faptul că este un subiect al unor acte raționale, conduse de anumite legi."[20] Persoana nu este deci lucru, nici substanță, nici obiect. Exact același lucru îl spusese și Husserl în „studiul din *Logos*", anume că unitatea persoanei, personalitatea, se constituie într-un cu totul alt fel decât orice reitate, înțeleasă ca reitate din natură.

[176] Ceea ce Scheler spune despre persoană este spus de către Husserl și mai explicit cu privire la actele însele. „Însă niciodată un act nu este și un obiect; căci ține de esența ființei actelor [întâlnim aici întrebarea explicită cu privire la ființa actelor] de a nu fi trăite decât în însăși împlinirea lor și de a nu fi date decât în reflecție"[21] — nu

---

[17] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants) / Formalismul în etică și etica materială a valorii (cu referire specială la etica lui Immanuel Kant)*, partea a II-a, capitolul VI, *Formalismus und Person / Formalism și persoană*, în: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 2 (1916), p. 242–464; p. 243.

[18] *Ibid.*, p. 244.

[19] Cf. *ibid.*, p. 243 și urm.

[20] *Ibid.*, p. 244.

[21] *Ibid.*, p. 246.

în percepție. Actele sunt așadar ceva non-psihic, ele țin de esența persoanei, care există doar în împlinirea actelor intenționale, astfel că ea, prin esența ei, nu poate fi un obiect.[22] Ființa actului prim constă, dimpotrivă, în propria lui împlinire, și tocmai prin aceasta este el diferit în mod absolut — și nu relativ — de conceptul de obiect. Această împlinire se poate realiza în mod simplu sau însoțită de „reflecție". Reflecția aceasta nu este o obiectualizare, nu este o „percepție". Reflecția nu este altceva decât însoțirea împlinirii actelor de către o conștiință cu totul necalificată, care constă numai din „reflecții".[23] Reflecția nu privește „interiorul" — nu privește obiectele, ci ființa persoanei; ea încearcă să surprindă tocmai totalitatea ființei omului.

„Orice obiectivizare psihologică", orice concepere a actelor ca ceva psihic, „este identică cu *depersonalizarea*".[24] Persoana este dată în orice caz ca împlinitor al actelor intenționale, prinse în unitatea unui sens. Ființa psihică nu are deci nimic de-a face cu ființa persoanei.[25] „Singurul și unicul mod în care ea [persoana] este dată este, dimpotrivă, numai împlinirea actelor ei (ca și împlinirea actului reflecției asupra actelor ei) — împlinirea actului, cea în care trăind ea se trăiește totodată pe sine".[26] Tot ceea ce este act este, pentru psihologie, care sesizează evenimentele interioare, transcendent.[27] Actele sunt non-psihice, funcția este psihică; actele sunt împlinite, faptele se împlinesc. „Actele iau naștere din persoană și pătrund în timp;..."[28], ele sunt indiferente din punct de vedere psiho-fizic. [177]

[22] Cf. *ibid.*, p. 260 și urm.
[23] Cf. *ibid.*, p. 246.
[24] *Ibid.*, p. 355.
[25] Cf. *ibid.*
[26] *Ibid.*, p. 260.
[27] Cf. *ibid.*
[28] *Ibid.*, p. 261.

Am auzit până acum următoarele: felul de a fi al actelor nu este identic cu realitatea psihică; unitatea specifică a ființei actelor și, la rândul ei, persoana nu sunt lucru și nici substanță. Dacă ne vom întreba însă în chip pozitiv cum anume este determinată ființa actelor și care este ființa persoanei, ființa trăirilor și unitatea trăirilor, nu vom putea spune mai mult decât atât: actele sunt împlinite, iar persoana este împlinitorul actelor. *Cu privire la felul de a fi al împlinirii actelor și la felul de a fi al împlinitorului actelor domnește tăcerea.* Important este totuși că această determinare a persoanei încearcă în orice caz să avanseze și mai mult în determinarea actelor și a ființei lor, însă ea rămâne — în ce privește structura de ființă și aparatul conceptual prin care este investigată această ființă — la nivelul unor determinări vagi precum: împlinire și împlinitor. Determinarea mai exactă a actelor, legătura dintre ansamblul actelor, înțeles ca persoană, și domeniul psihic, legătura dintre psihic și somaticitate, dintre somaticitate și psihic, sunt definite tot în orizontul tradițional în sens larg, chiar dacă Scheler face unele progrese esențiale în problema relației dintre sufletesc, psihic și somaticitate. Desigur, Scheler, sub influența lui Bergson, a mers în zilele noastre cel mai departe în ce privește această problemă. Toate aceste idei le aflăm dezvoltate — deși foarte disparat — în *Etica* publicată în cel de-al doilea volum
[178] din *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, apoi în scrierea sa *Idole der Selbsterkenntnis*.[29]

f) Rezultatul reflecției noastre critice: omisiunea întrebării privitoare la ființa ca atare și la ființa intenționalului are ca temei starea de cădere a *Dasein*-ului însuși

În urma reflecției noastre critice rezultă următoarele: *cercetarea fenomenologică stă și ea sub influența unei*

[29] M. Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis / Idoli ai cunoașterii de sine*, în: *Abhandlungen und Aufsätze / Lucrări și studii*, Leipzig, 1915.

vechi tradiții, tocmai acolo unde este vorba de determinarea cea mai originară a temei ei celei mai proprii — intenționalitatea. Lucrul care constituie tema ei cea mai proprie, fenomenologia îl determină *împotriva* principiului ei cel mai propriu și fără a porni de la lucrurile însele, ci de la o idee tradițională preconceptă, deși această idee a devenit în mare măsură de la sine înțeleasă; sensul acestei idei preconcepute este tocmai acela de a tăgădui saltul originar ce trebuie făcut în direcția ființării care e intenționată tematic. Fenomenologia este de aceea, în ce privește sarcina ei fundamentală, aceea de a-și determina domeniul care îi este cel mai propriu, *nefenomenologică* — adică *pretins fenomenologică*! Și ea este nefenomenologică și într-un alt sens, încă și mai fundamental. *Nu numai că ființa intenționalului*, deci ființa unei anumite ființări, *rămâne nedeterminată, dar sunt oferite unele disocieri originare — de natură categorială — în cuprinsul ființării* (conștiință și realitate), *fără ca privința în care se fac aceste disocieri și care le călăuzește*, adică *ființa, să fie clarificată potrivit sensului ei sau măcar să se întrebe privitor la ea.*

Însă această *omisiune și mai fundamentală* nu este câtuși de puțin o simplă neglijență, o simplă trecere cu vederea a unei întrebări ce trebuia să fie pusă, și tot atât de puțin se poate spune că orientarea către definiția tradițională a omului reprezintă o scăpare întâmplătoare. Omisiunea întrebării privitoare la ființa ca atare, care este întrebarea primordială, dă mărturie, dimpotrivă, de presiunea pe care o exercită tradiția și de povara pe care o reprezintă ea, care nu sunt deloc neglijabile. Acolo unde se tratează despre ființa ființării fără a se întreba în chip [179]
explicit cu privire la ea — și nu e vorba în acest caz numai de ontologiile explicite, numite fiecare dintre ele așa — acolo sunt încă în vigoare determinările de ființă și categoriile ce au fost descoperite, în caracteristicile lor de bază, de Platon și de Aristotel. Rezultatele reflecțiilor lor au o

anumită autoritate, însă *fără ca* terenul din care ele au fost extrase să fi fost păstrat în cuprinsul unei experiențe explicite pe care o face cercetarea sau, mai mult, fără să se fi ajuns la o astfel de experiență și fără ca întrebarea care articula aici totul, cu alte cuvinte întregul pe care-l forma acel stadiu al experienței și al explicării la care ajunsese cercetarea ce a dat naștere la aceste categorii să continue să mai trăiască în vreun fel.

Întrebarea pe care Platon și-o pune în *Sofistul*: τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὂν φθέγγησθε; (244 a) „Ce vreți dar să spuneți atunci când folosiți (cuvântul) «ființător»", pe scurt: „Ce înseamnă ființă?" este pusă acolo cu toată vigoarea; după Aristotel însă, ea a amuțit, și a amuțit în așa măsură încât nu se mai știe de ea, nu se mai știe nici măcar că ea a amuțit, de vreme ce atunci când se tratează despre ființă sunt folosite în continuare determinările și perspectivele moștenite de la greci. Atât de amuțită e această întrebare încât credem mereu că o punem, fără a ajunge de fapt la adevărata ei dimensiune și fără a vedea că prin simpla folosire a vechilor concepte — fie că pe unele le cunoaștem, fiind cele mai tradiționale, fie că pe cele mai multe nu le știm — nu ajungem în posesia întrebării privitoare la ființă, cu alte cuvinte nu ajungem să cercetăm cu adevărat acest domeniu.

Cele două omisiuni, în primul rând cea a întrebării privitoare la ființa ca atare și, *în al doilea rând, omisiunea întrebării privitoare la ființa intenționalului* nu sunt neglijențe întâmplătoare ale filozofilor, ci în aceste omisiuni ni se revelează *istoria D a s e i n-ului nostru însuși* — iar prin istorie nu înțelegem aici totalitatea evenimentelor publice, ci *modul de survenire* al D a s e i n-ului însuși.*

* În definiția pe care o dă aici istoriei (*Geschichte*), Heidegger face recurs la substantivul verbal *Geschehen*, tradus de noi ca „survenire"; în limba română nu mai poate fi așadar resimțită înrudirea dintre aceste cuvinte, așa cum este ea vizibilă din primul moment în limba germană.

Aceasta înseamnă: *Dasein*-ul, având ca fel de a fi al său *căderea*, de care nu poate scăpa, ajunge la ființa sa abia atunci când se răzvrătește împotriva acestei căderi. Au- [180]
toritatea tradiției *onto*logice și *antropo*logice și astfel onto*logice* și antropo*logice*, adică și a tradiției „logice" se afirmă în filozofie cu atât mai ușor și mai de la sine înțeles cu cât filozofia însăși, prin felul în care ea își fixează sarcinile și problemele sale sau căile și mijloacele prin care oferă un răspuns, se reintegrează în tradiție, dar nu într-una oarecare, ci într-o tradiție ce se prefigurează pornind de la stringența lucrurilor însele și de la felul în care au fost ele prelucrate. În ce îl privește pe Husserl, el preia tradiția ce vine de la Descartes, ca și *problematica rațiunii*, ivită o dată cu Descartes. Privind lucrurile mai exact, putem spune că ceea ce el preia este momentul antipsihologistic, care vine să scoată în evidență, în contra naturalismului, ființa esenței, preeminența teoriei rațiunii și în special a teoriei cunoașterii — ideea unei constituiri pure a realității în non-real — și *ideea carteziană a unei științificități absolute și riguroase*.

La Scheler putem constata, cel puțin în anumite perioade, preluarea unor motive de gândire tradiționale augustinian-neoplatonice și deopotrivă pascaliene. În ambele cazuri, tradiția filozofiei clasice grecești își exercită în ascuns influența. În măsura în care este vorba de întrebarea specifică privitoare la spirit, rațiune, eu sau viață, tradiția este stăpânită de definiția deja amintită, cea a omului ca *animal rationale*; Husserl se orientează mai mult către definiția profană, în vreme ce Scheler introduce în chip explicit în concepția sa despre ideea de persoană definiția specific creștină a omului, făcând ca prin aceasta poziția să-i devină cu câteva grade mai dogmatică. Nu pot discuta aici mai în amănunt istoria acestei definiții și importanța ei esențială pentru configurarea problematicii filozofice, mai cu seamă în epoca teologiei creștine. Voi caracteriza doar pe scurt legătura dintre

definiția persoanei oferită de Scheler și definiția specific creștină a omului.

[181] Văzând persoana în unitatea actelor, adică văzând-o în intenționalitatea ei, Scheler spune: esența omului este intenționeaza către ceva sau, după cum spune chiar el, gestul transcendenței înseși. — Omul este un etern „către-în-afară", exact în sensul în care Pascal îl numește pe om căutător de Dumnezeu. Singura idee cu sens despre om (pentru Scheler) nu este alta decât un teomorfism, ideea unui X care e finit și care e imaginea vie a lui Dumnezeu, e o asemănare a Lui, una dintre infinitele figuri de umbră pe care El le proiectează pe zidul ființei. Desigur, această formulare este mai mult literară și nu e gândită științific, însă ea ne arată totuși în ce fel determină Scheler ființa omului.

Această concepție despre om poate fi atestată foarte devreme, de pildă la Tatian: Λόγος πρός Ἕλληνας[30] „Nu am în vedere aici omul ca ζῷον și comportamentul său ca viețuitoare, ci omul în măsura în care se află pe drum către Dumnezeu". Aceasta este definiția pe care, mai târziu, Calvin a formulat-o în chip asemănător, spunând: *His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem.*[31] Se vede clar aici că omul e definit pornind de la transcendența sa, adică pornind de la faptul-de-a-fi-orientat-în-afară către ceva. Tot astfel spune și Zwingli: *„Also auch*

---

[30] Tatian, *Rede an die Griechen / Discurs către greci*, trad. și introducere de Dr. V. Gröne, Kempten 1872, cap. 15, p. 49.

[31] Calvin, *Institutio*, I, 15, § 8 [„Prin aceste daruri minunate, condiția primă a omului a fost de o asemenea excelență încât rațiunea, inteligența, cumpătarea și judecata sa nu se aplicau numai la cârmuirea vieții pământești, ci *treceau dincolo*, până la Dumnezeu și la fericirea eternă."]

der mensch ...sin ufsehen hat uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, daß er nach siner natur etwas Gott näher anerborn, etwas mee nachschlägt, etwas zuzugs zu jm hat, das alles on zwyfel allein darus flüßt, daß er nach der bildnuß Gottes geschaffen ist."[32] Accentul nu cade aici numai pe definiția caracteristică a omului ca unul ce se află pe drum către Dumnezeu, ci putem vedea totodată că este luată permanent ca reper fraza din Geneză: *Faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram*[33], care a dirijat și în Evul Mediu întreaga antropologie și problematizare antropologică. Mai târziu, Kant — definind în felul său persoana rațională a omului — preia definiția creștină, numai că într-o anumită măsură deteologizată. [182]

Am oferit această caracterizare în linii mari numai pentru a face să se înțeleagă omisiunile pe care critica noastră le-a scos la iveală și care nu sunt doar niște „greșeli" ce pot fi lesne îndreptate; în ele stă, dimpotrivă, toată forța acelui *Dasein* istoric la care noi înșine suntem condamnați sau suntem chemați să fim părtași. La cea din urmă alternativă nu se poate răspunde desigur decât pe baza unei convingeri personale, nici o judecată științifică nu e aici posibilă; și poate că alternativa aceasta nici nu este una reală.

---

[32] Zwingli, *Von klarheit und gewüsse des worts Gottes*, în *Deutsche Schriften* I, 56 [„Însă prin faptul că omul *privește către înalt*, către Dumnezeu și către Cuvântul său, el arată în mod limpede că prin natura lui este născut aproape de Dumnezeu, că el *i se aseamănă*, că are un *raport* cu el, lucruri care neîndoielnic vin din faptul că a fost creat după *chipul* lui Dumnezeu."].

[33] *Facerea* I, 26 [„Și a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul și după asemănarea noastră.]

PARTEA PRINCIPALĂ

Analiza fenomenului timpului și obținerea conceptului de timp

Secțiunea întâi
DESCRIEREA PREGĂTITOARE A DOMENIULUI ÎN CARE FENOMENUL TIMPULUI DEVINE VIZIBIL

Capitolul I
Fenomenologia întemeiată în problema ființei

§ 14. Expunerea problemei ființei pornind de la sensul principiului fenomenologic, înțeles într-un mod radical

Meditația noastră critică asupra fenomenologiei a lă- [183]
murit în ce orizont de ființă a fost plasată intenționalitatea, care constituie tema acestei cercetări; a arătat că, determinând în acest fel domeniul ei tematic, nu vom putea ajunge să-l obținem pornind de la o explicare prealabilă, originară, a ființei intenționalului, și că, dacă sarcina pe care ne-am fixat-o este de a obține distincțiile de ființă fundamentale, n-am făcut, pentru a o împlini, ceea ce trebuia făcut în prealabil: nu ne-am pus întrebarea privitoare la sensul ființei ca atare, aceasta fiind o sarcină fundamentală, sarcina dintâi. Am putut vedea totodată că aceste două întrebări, cea privitoare la ființa în genere și cea privitoare la caracterul de ființă al intenționalului, trebuie puse de către fenomenologia însăși în sensul principiului ei cel mai propriu, astfel ca nu cumva însăși fixarea temei fenomenologice să se petreacă într-un sens contrar fenomenologiei. O dată înțeles acest lucru, fenomenologia nu va mai fi deturnată de la sine însăși, ci abia
acum va fi adusă cu adevărat la sine, în posibilitatea ei cea [184]
mai proprie și cea mai pură.

Măreția descoperirii fenomenologiei nu constă în rezultatele obținute la nivel factic, care pot fi supuse aprecierii

și criticii și care, desigur, au produs în zilele noastre o modificare esențială a modului de a interoga și de a lucra, ci în faptul că ea *este descoperirea posibilității cercetării în filozofie*. Însă o posibilitate este înțeleasă în sensul său cel mai propriu numai atunci când este luată ca posibilitate și păstrată ca atare. A păstra această posibilitate ca posibilitate nu înseamnă însă a fixa un stadiu oarecare al cercetării și al punerii problemelor ca fiind cel real și definitiv, făcându-l astfel să se închisteze în sine, ci înseamnă a fi mereu deschiși în tendința noastră către lucrurile însele și a ne elibera de falsele legături, permanent constrângătoare și active în mod ascuns, cu tradiția. Tocmai asta spune și motto-ul: „către lucrurile însele", adică a le face să ajungă la ele însele.

Interogarea fenomenologică, potrivit înseși tendinței sale cele mai intime, ne conduce către întrebarea privitoare la ființa intenționalului și mai cu seamă către întrebarea privitoare la sensul ființei ca atare. Radicalizată astfel și adusă în posibilitatea ei cea mai proprie, fenomenologia nu e altceva decât interogarea ivită o dată cu Platon și Aristotel, care a prins din nou viață; ea este *reiterarea, reluarea începutului filozofiei noastre științifice*.

Dar prin aceasta nu pierdem iarăși orice prudență critică față de tradiție, așa cum tocmai am spus că se cuvine să avem? Nu este până la urmă și întrebarea privitoare la ființă o prejudecată, tocmai datorită vechimii ei onorabile, ce duce până la Parmenide? Să întrebăm astfel numai fiindcă grecii au întrebat așa? Să punem întrebarea privitoare la ființă numai pentru ca fenomenologia să se poată determina mai radical, numai pentru ca să existe fenomenologie? Toate acestea nu pot constitui un motiv pentru interogare. Dar există atunci unele premise — și care anume sunt ele — pentru a afla în chiar această întrebare privitoare la ființă un motiv pentru punerea ei? Singurul
[185] motiv pentru care întrebarea privitoare la ființă e în ge-

nere cu putință este *Dasein-ul însuși ca ființă-posibilă, starea sa de des-coperire** *în posibilități.*

Patru premise pot fi numite: în primul rând, principiul însuși; în al doilea rând, faptul că problema ființei este, într-un fel sau altul, prezentă de la bun început și cu o anumită pregnanță în înțelegere; în al treilea rând, faptul că ființarea este experimentată și, apoi, în al patrulea rând, putem spune că distorsionarea și excluderea problemei ființei își pot afla justificarea în istoria *Dasein*-ului, în *Dasein*-ul însuși, numai dacă înseși ființei sale și istoricității sale le aparține tendința de a pune întrebarea privitoare la ființă. Omisiunea are loc numai deoarece *Dasein*-ul este determinat ca *grijă.*

Toate aceste observații, ni se poate spune, sunt de fapt dogmatice și împotriva principiului fenomenologic potrivit căruia lucrăm și întrebăm pornind de la lucrurile însele. Ele ar fi însă dogmatice numai dacă fenomenologia însăși ar cuprinde în sine una sau mai multe teze care să conțină deja un enunț despre anumite domenii de lucruri sau despre preeminența anumitor concepte. Noi am auzit însă: fenomenologia este în primul rând un *concept pur metodologic*, care nu *indică* decât *modul* în care se realizează cercetarea. A căuta să împlinești această cercetare nu înseamnă altceva decât a iniția cea mai radicală cercetare în câmpul filozofiei. Însă fenomenologia este determinată totodată și potrivit temei sale (care este intenționalitatea), iar aceasta înseamnă că s-a decis cumva în prealabil care anume din mulțimea de ființări constituie tema sa. Nu ni se spune de ce și nu ne sunt arătate motivele pentru care tocmai intenționalitatea trebuie să fie această temă. Ni se istorisește doar că, factic, atunci când fenomenologia s-a afirmat și s-a format, intenționalitatea a fost tema ei fundamentală. Investigația noastră critică ne-a condus însă dincolo de această temă.

* Cf. *nota edit. germ.* de la p. [349].

Omisiunea întrebării privitoare la ființa intenționalului a revelat în sine o omisiune și mai originară — cea a întrebării privitoare la ființa ca atare. Desigur, această întrebare este și ea una deja determinată, însă rămâne să ve-
[186] dem și să medităm dacă ea, ca întrebare științifică, nu este tot o prejudecată și dacă nu cumva aduce cu sine ceva dogmatic.

O întrebare este o prejudecată atunci când, privitor la ceea ce întreabă, ea ascunde deja în sine un anumit răspuns sau când este o întrebare oarbă asupra a ceva ce nu poate fi interogat. În cazul de față, ființarea este cunoscută, iar ființa este într-o oarecare măsură înțeleasă. Întrebarea privitoare la ființa ca atare este însă — atunci când este pusă suficient de formal — *cea mai universală* și *cea mai vidă*, dar probabil și *cea mai concretă* pe care o poate pune în genere o interogare științifică. *Această întrebare trebuie obținută în cazul fiecăreia dintre ființări;* nu e neapărat nevoie ca această ființare să fie intenționalitatea. Tot așa, nu e câtuși de puțin necesar ca ființarea aceasta să stea ca temă a unei științe. Întrebarea privitoare la ființa ca atare nu poate fi însă obținută decât atunci când interogarea este călăuzită de o *interogare-ultimă*, respectiv de *o interogare care ia totul de la început*, adică doar atunci când este determinată de sensul principiului fenomenologic înțeles în chip radical — de lucrul însuși — *făcând să se vadă ființarea însăși ca ființare, în ființa sa.*

A pune această întrebare în chip fenomenologic înseamnă, dacă îi urmăm sensul, a o pune ca întrebare a cercetării, ca o întrebare ce întreabă pornind de la lucrurile însele. Ceea ce înseamnă totodată a inițiа, după cum am spus mai sus, cercetarea cea mai radicală în câmpul filozofiei; tocmai „în câmpul filozofiei", iar nu în sfera vreunei teorii deja date, aflate sub povara unor anumite orizonturi de problematizare și a unor discipline și scheme de concepte, trebuie adusă din nou la ea însăși filozofia, pe firul călăuzitor al principiului fenomenologic.

Dacă *întrebarea fundamentală*, cea privitoare la ființă — așa cum a fost ea obținută fenomenologic — ni se înfățișează ca o întrebare care a însuflețit filozofia clasică, filozofia științifică a grecilor, acest fapt istoric nu e menit să dovedească, prin autoritatea lui, justețea întrebării amintite. Dimpotrivă, el nu poate fi decât o indicație că această întrebare este prezentă ea însăși în chip evident în orice interogare pe care o realizează cercetarea filozofică. Dar oare de ce trebuie filozofia să pună tocmai această între- [187]
bare, cea mai universală, anume întrebarea privitoare la ființă? Ce este ea atunci, dacă trebuie să facă aceasta? De unde anume pornind trebuie înțeleasă ființa sa? Mai multe despre toate acestea ceva mai târziu.

a) Asimilarea tradiției, înțeleasă ca reiterare autentică

Asimilarea tradiției *nu* înseamnă automat tradiționalism și preluare a prejudecăților. *Reiterarea autentică* a unei întrebări tradiționale face să dispară caracterul ei tradițional de suprafață și pătrunde dincolo de prejudecăți.

Faptul că fenomenologia face recurs la filozofiile tradiționale, căutând o legătură cu ele, a influențat modul în care ea a fost percepută în lumea științifică. Fenomenologia, cu cele două orientări principale ale ei, cea a lui Husserl și cea a lui Scheler, a fost privită pornind de la măsura în care aceștia au știut să stabilească o legătură cu ceea ce exista deja, în timp ce tendințele cu adevărat pozitive și munca pozitivă au fost mult mai puțin prețuite și înțelese. Lucrurile descoperite nu au fost înțelese fenomenologic și, în loc să fie lăsate să se prezinte de la sine, noile orizonturi pentru cercetarea lor au fost reașezate pornind de la ceea ce era în mod tradițional cunoscut și, ca atare, scoase din contextul lor și preluate cu modificări. Însă prin acest recurs la tradiție și prin încercarea de a rămâne legat într-un fel sau altul de ea are loc totodată o asimilare a unor anumite contexte de interogare și a

unor anumite concepte care, în orice caz, sunt clarificate apoi fenomenologic și înțelese mai mult sau mai puțin riguros. Însă să nu înțelegem cumva că această stabilire a unei legături cu tradiția aduce cu sine numai prejudecăți, ci să căutăm noi înșine să obținem o legătură autentică cu tradiția; căci a urma calea inversă e de neînchipuit, neputând nicicând crede că s-ar putea construi o filozofie
[188] în aer sau că s-ar putea porni de la nimic, așa cum au crezut adesea unii filozofi. Ceea ce vrem să spunem este că stabilirea unei legături cu tradiția și întoarcerea în istorie pot avea un dublu sens: poate fi vorba, pe de o parte, doar de un simplu tradiționalism, caz în care ceea ce a fost asimilat nu este supus criticii; pe de altă parte însă, întoarcerea amintită se poate face ajungând undeva *înaintea* întrebărilor puse de-a lungul istoriei, iar întrebările pe care le-a pus trecutul să fie abia acum, din nou, însușite la un nivel originar. Dată fiind această posibilitate de a asimila tradiția, devine inteligibil totodată faptul că preluarea întrebării privitoare la sensul ființei nu este doar o reiterare superficială a întrebării pe care au pus-o deja grecii. Dimpotrivă, dacă felul în care punem întrebarea privitoare la ființă este unul autentic, atunci va trebui să ajungem să înțelegem că felul în care grecii și-au pus această întrebare era limitat, că întrebarea pe care ei și-au pus-o era una preliminară și chiar trebuia să fie astfel.

b) Modificarea domeniului tematic, a modului științific de tratare și a felului în care s-a înțeles pe sine până în clipa de față fenomenologia, printr-o meditație critică asupra întrebării fundamentale privitoare la ființa ca atare

În urma meditației noastre critice a rezultat întrebarea fenomenologică fundamentală privitoare la ființa ca atare, fără ca totodată motivul pentru punerea acestei întrebări să fi devenit el însuși vizibil. Însă abia când întrebarea este pusă ca atare vor putea fi deslușite motivul

pentru care ea este pusă și premisa ei; căci întrebarea, prin simplul fapt că este enunțată și rostită ca propoziție interogativă, nu este încă pusă. Așa cum, în simpla flecăreală, facem tot felul de afirmații, tot așa putem rosti unele întrebări numai într-o doară. Meditația noastră critică a arătat acum că interogarea fenomenologică poate da greș tocmai în ceea ce este mai de la sine înțeles, ceea ce înseamnă însă că fenomenele nu sunt evidente ca lumina zilei și căile către lucruri nu sunt deschise de la sine, că există [189] permanent pericolul unei devieri și al urmării unei căi greșite, lucru care, tocmai el, face ca fenomenologia, înțeleasă ca cercetare ce scoate la iveală, să aibă în genere sens.

Am vorbit deja* despre fenomen, ca și despre acea posibilitate a lui în virtutea căreia ceva pretinde a fi altceva, fiind deci *aparență*. Pozitiv, aceasta înseamnă totodată: câtă aparență — atâta ființă, cu alte cuvinte de fiecare dată când ceva se dă drept cutare sau cutare lucru, acest ceva care se dă drept altceva poate fi făcut vizibil și poate fi determinat în el însuși. Prin urmare, acolo unde avem de-a face cu o aparență, fiind concepută și înțeleasă ca atare, acolo avem deja o indicație către un pozitiv, cel a cărui aparență este aparența. Spunând că aparența este „a lui", aceasta nu înseamnă că el ar sta undeva „în spatele" apariției, ci el se află, disimulat, în aparența însăși; tocmai aceasta este esența aparenței.

Așa cum fenomenele nu sunt date în chip nemijlocit, obținerea lor constituind, dimpotrivă, sarcina unei cercetări, tot așa conceptul de fenomenologie nu este unul ce trebuie fixat o dată pentru totdeauna. Meditația critică pe care am făcut-o tocmai și-a pus întrebarea dacă domeniul tematic al fenomenologiei este determinat în chip satisfăcător. Aceasta înseamnă totodată că modul științific de tratare a unei teme își modifică și el sensul

* Cf. *supra*, p. [111] și urm.

în clipa în care domeniul tematic ajunge să fie conceput în chip mai radical. Tot astfel, o dată cu meditația noastră critică, definiția dată până acum fenomenologiei ca „descriere analitică a intenționalității în apriori-ul său" începe să devină nesigură. O dată cu determinarea fenomenologică originară a intenționalității și mai ales o dată cu conceperea fundamentală a ființei sale se va modifica poate și metoda „descrierii analitice în apriori-ul său". Se va modifica până la urmă și împărțirea obișnuită a diferitelor grupe de cercetări din cuprinsul fenomenologiei: fenomenologia actului, fenomenologia lucrului și fenomenologia relației. Intenționalitatea este dubletul format din *intentio* și *intentum*. În aceste două direcții s-a realizat separat elaborarea lui *intentio*, a actului, a lui *intentum*, a acelui ceva către care se îndreaptă actul, și, apoi,
[190] elaborarea relației dintre acestea două. Concepând în chip mai exact ființarea care are caracter intenșional, vom ajunge să vedem care este baza acestei întreite distingeri și totodată să o depășim. Apoi, determinarea mai precisă a ființei ne va ajuta să concepem mai exact sensul apriori-ului; căci până acum acest apriori a fost determinat ca ceva ce este dintotdeauna prezent, cu alte cuvinte el a fost caracterizat pe baza unui anumit concept de ființă, și anume al conceptului de ființă specific grecesc.

Conceptul de apriori se va modifica o dată cu conceperea într-un mod mai radical a ființei în genere, însă în același timp se va modifica și sensul sesizării apriori-ului, sensul ideației. Așa cum apriori-ul, până în clipa de față, n-a fost înțeles în fenomenologie în chip autentic, ci în legătură cu conceptul grec de ființă, tot așa și ideația a fost înțeleasă în sensul unei logici construite pe baza acestei experiențe specifice a ființei, o logică care a devenit apoi concepere a generalului, generalizare. În paralel cu determinarea mai exactă a domeniului tematic va fi conceput în chip mai adecvat și modul de sesizare care îi corespunde și care a fost considerat până în clipa de față ca fiind

doar descripție, prezentare descriptivă a lucrului însuși sesizat în mod simplu. Prin aceasta n-am spus nimic cu privire la *sensul* lucrului ca lucru sesizat. În această privință nu vom putea realiza ceva decât atunci când lucrul însuși va fi determinat cu claritate în sensul ființei sale. Va ieși în acest fel la iveală faptul că descrierea are caracter de *interpretare*, dat fiind că ceea ce constituie tema descrierii devine accesibil printr-o *explicitare* de un tip aparte.

Pentru moment însă, singura sarcină ce ne revine este de a elabora fenomenologic, într-o manieră radicală și în conformitate cu principiul fenomenologic, întrebarea fundamentală „*Ce înseamnă ființă?*". Rezultatele cercetării fenomenologice și definiția acestei științe nu ne interesează în acest moment.

c) Desfășurarea problemei ființei pe firul călăuzitor al timpului

Considerațiile introductive, fiind totodată o critică imanentă, au condus către întrebarea fundamentală: „*Ce înseamnă ființă?*" Care este ființa intenționalului? Cu ocazia observațiilor preliminare ce aveau ca scop clarificarea temei prelegerii am arătat deja că *timpul* are o funcție privilegiată în distingerea tipurilor de ființă, că domeniile tradiționale de ființă sunt distinse ca ființă temporală, supratemporală și atemporală. S-a spus chiar: *istoria conceptului de timp*, adică *istoria des-coperirii timpului, este istoria întrebării privitoare la ființa ființării.* S-a mai spus de asemenea că istoria încercărilor de a determina ființarea în ființa sa este, probabil, *istoria decăderii și deformării acestei întrebări fundamentale a cercetării științifice.*[1] [191]

Preluând acum întrebarea privitoare la ființă, vom întâlni în decursul acestor considerații fenomenul „timp" și vom ajunge astfel, urmând sensul întrebării noastre, la o

[1] Cf. § 2, p. [8].

explicare a timpului. Prima parte a propriilor noastre considerații constă, așadar, în *expunerea întrebării privitoare la ființă*. Să ne *amintim* de dispunerea oferită mai devreme:

Prima parte [adică partea principală] are ca temă *analiza fenomenului timpului*:

1) descrierea pregătitoare a domeniului în care fenomenul timpului devine vizibil. Ea nu e nimic altceva decât ceea ce reflecțiile noastre critice au dovedit acum ca necesar — *expunerea întrebării privitoare la ființă.*

2) scoaterea la iveală a timpului însuși,

3) interpretarea la nivel de concepte.[2]

[192] Procedând în acest mod, s-ar putea părea că ceea ce am examinat și am parcurs până acum n-are nici o legătură cu ceea ce urmează și că am fi putut foarte bine să ne lipsim de această trecere prin fenomenologie, realizată în sensul unei critici imanente, cu atât mai mult cu cât s-a spus în chip explicit că întrebarea privitoare la ființa ființării poate fi pusă, în principiu, în legătură cu orice ființare; nu e nevoie câtuși de puțin ca ființarea prin care întrebarea privitoare la ființa ființării poate fi retrezită să fie ființarea specifică a intenționalității. Atunci la ce bun toate aceste considerații minuțioase care se referă, probabil, la ceva care a fost depășit? Ce rost are să le facem, din moment ce nu preluăm nici o propoziție din fenomenologie, ci, urmând sensul ei, trebuie să legitimăm încă o dată orice propoziție pe care e posibil să o preluăm?

Însă legătura dintre considerațiile ce urmează și presupozițiile lor nu e așa de simplă. Nu vom vorbi pentru început despre acest lucru, vrem numai să subliniem faptul că nu vom lua ca presupoziție a considerațiilor noastre nici un fel de rezultate, deducând din ele; ne vom întreba întotdeauna numai în chip fenomenologic, fără a ames-

[2] Cf. § 3, p. [11]. [*Nota edit. germ.*: Titlurile amintite aici corespund titlurilor secțiunilor. Cea de-a treia secțiune nu a mai fost elaborată].

teca aici anumite teze sau rezultate. Între ceea ce am tratat în introducere și ceea ce ne luăm acum ca temă există o *legătură intrinsecă, obiectivă*, și vom vedea de îndată că deja primii pași pe care îi vom face ne vor conduce înapoi la ceea ce am discutat, sub un anumit aspect, în prima secțiune a părții principale: „*Descrierea pregătitoare a domeniului în care fenomenul timpului devine vizibil*". Vom trata această sarcină și mai exact sub un titlu care indică legătura obiectivă cu considerațiile de până acum: „*Elaborarea întrebării privitoare la ființă în sensul unei prime explicări a D a s e i n-ului.*"

Capitolul II

Elaborarea întrebării privitoare la ființă în sensul unei prime explicări a *Dasein*-ului

§ 15. Nașterea întrebării privitoare la ființă dintr-o pre-înțelegere nedeterminată care e proprie D a s e i n-ului — întrebarea privitoare la ființă și înțelegerea ființei

[193] Întrebarea privitoare la ființă trebuie *pusă*. Ceea ce înseamnă că întrebarea *Ce este ființa?* nu trebuie aruncată la întâmplare, fără să vedem ce presupune ea. La rândul lui, răspunsul la această întrebare nu este unul ce trebuie ghicit, lipsindu-ne o orientare și procedând aleatoriu. Faptul că întrebarea trebuie *pusă* înseamnă: *ea trebuie rostită ca întrebare a cercetării.* Intenția cu care se întreabă este de a realiza o anumită investigație. A pune întrebarea privitoare la ființă înseamnă a o elabora ca întrebare, astfel încât, prin această elaborare, să fie obținut un orizont sigur al interogării privitoare la ființa ființării (orizontul interogării) și, o dată cu aceasta, să fie trasată dinainte calea pe care o va urma investigația, ca și pașii pe care ea îi va face către aflarea unui răspuns; a pune întrebarea înseamnă totodată a prefigura acel ceva din care este extras răspunsul și în care el își află confirmarea.

Întrebarea amintită întreabă privitor la ființă. Ce înseamnă ființă? Formal exprimat, răspunsul sună astfel: ființa înseamnă cutare și cutare lucru. Întrebarea caută un răspuns care vine să definească ceva care este dat deja într-un anume fel în însuși actul interogării. Întrebarea despre care vorbim aici este ceea ce se cheamă o *întrebare*

cu privire la definiția unui lucru. Nu se întreabă dacă există în genere ceva precum ființa, ci se întreabă ce anume se are aici în vedere, ce se înțelege prin aceasta, respectiv prin „ființă". Când ne întrebăm astfel cu privire la sensul ființei, ființa, cea care trebuie definită, este oarecum deja înțeleasă, „oarecum" vrând să spună: în sensul unei *pre-înțelegeri cu totul nedeterminate*, al unei nedeterminări al cărei caracter nedeterminat poate fi însă sesizat fenomenologic. Noi (impersonalul „se") nu știm ce înseamnă „ființă" și, cu toate acestea, expresia este inteligibilă, într-un [194]
anumit sens, pentru fiecare dintre noi. Ne este cu totul indiferent, într-o primă instanță, de unde îi vine fiecărui ins această înțelegere, dacă sursele ei sunt teoriile și opiniile transmise prin tradiție, dacă acestea sunt însușite în chip expres sau sunt doar preluate pur și simplu, dacă știm de unde ne vine această înțelegere și care este proveniența ei. Fapt este că avem o înțelegere a cuvântului „ființă", chiar dacă ea e strict limitată la simpla înțelegere a cuvântului.

Tocmai pe temeiul acestei pre-înțelegeri nedeterminate a cuvântului „ființă" ne putem întreba „Ce înseamnă « ființă » ?" Această pre-înțelegere vagă și lipsită de vreo orientare este și ea *tot o înțelegere*. Ea poartă în sine, ca să spunem așa, posibilitatea întrebării, din ea se ridică punerea întrebării ca una ce caută o legitimare obiectivă a ceea ce încă nu este înțeles, mai exact spus: pornind de la această înțelegere este numaidecât înțeles sensul unei puneri explicite a întrebării. Această punere explicită a întrebării este ea însăși, ca să spunem așa, încă nedeterminată. Ne folosim permanent de această „ființă" a cărei semnificație și al cărei concept sunt nedeterminate, până într-acolo că nici nu ne mai dăm seama de faptul că folosim cuvântul „ființă" într-o semnificație nedeterminată. La fel stau lucrurile și în cele ce urmează, în elaborarea interogării „Ce *«este»* ființa ?" „Ce *«este»* aparținător *«ființei»* sale ?". *Trăim dintotdeauna în sfera unei înțelegeri a lui*

„*este*", fără a putea spune mai exact ce înseamnă acesta cu adevărat. Am indicat astfel faptul că înțelegerea „ființei" și un anumit concept de „ființă" sunt dintotdeauna prezente. De ce este așa și cum trebuie înțeles mai exact acest fapt, vom discuta mai târziu.

§ 16. Structura interogativă a întrebării privitoare la ființă

Întrebarea întreabă ce anume înseamnă ființa. *Sensul ființei* este, aici, *ceea-ce-se-obține-prin-întrebare*, acel ceva la care trebuie ajuns prin întrebare. Aceasta înseamnă că ceea ce trebuie să obțină întrebarea ca atare și ceea ce trebuie evidențiat prin răspuns este sensul ființei. Dar — privind mai exact — ne putem întreba: ce anume a fost *vizat prin întrebare* pentru a se obține acest ceva? Dacă ființa este cea obținută prin întrebare, atunci înseamnă că interogarea vizează caracterul fundamental al ființării, cel care determină ființarea ca ființare. Ceea ce determină ființarea ca ființare este *ființa sa*. În sensul ființei rezidă: *ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare — ființa ființării*. În ceea-ce-se-obține-prin-întrebare este cuprins ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare. Dacă ființarea urmează a fi determinată în ființa sa, atunci ea trebuie investigată cu privire la această ființă a ei. Ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare — adică ființa ființării — și o dată cu aceasta determinarea legitimatoare a sensului ființei pot fi evidențiate numai atunci când ființarea însăși ca ființare este *interogată* privitor la ființa sa, ceea ce înseamnă că ființarea în ea însăși trebuie să fie accesibilă în ființa sa. *Acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea* este ființarea însăși. În ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare este cuprins acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea, în sensul ființei unei ființări este cuprinsă ființarea însăși. Am pus astfel în lumină, pentru început, trei elemente care fac parte din

[195]

structura întrebării și a actului interogativ, și aceasta cu totul formal: 1) *Ceea-ce-se-obține-prin-întrebare*: sensul ființei, 2) *Ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare*: ființa ființării, 3) *Acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea*: ființarea însăși.

Întrebarea este cu adevărat pusă numai atunci când actul interogativ este elaborat corect, potrivit acestor trei elemente esențiale. Așadar, întrebarea trebuie expusă mai exact potrivit cu aceste trei elemente.

Să începem cu cel de-al treilea. Pentru a obține prin întrebare ființa ființării, ființarea însăși trebuie să fie interogată în această privință. Pentru aceasta este necesar ca *acel-ceva-căruia-îi-este-adresată-întrebarea* să fie experimentat în el însuși. Numim „ființare" sau „ființător" multe lucruri, dintre cele mai deosebite. Ființătoare sunt, într-un anume sens, toate despre câte vorbim, toate la care ne gândim, la care ne raportăm, fie ele inaccesibile, toate cu care avem vreo legătură și tot ceea ce suntem noi înșine, împreună cu felul în care suntem. *Care* dintre ființări trebuie atunci experimentată în ea însăși? Care ființare este cea de la care pornind putem obține și putem descifra sensul posibil al ființei? Care este această ființare și, în caz că ea poate fi determinată, care este modul de a o experimenta și de a avea acces la ea, astfel încât să poată deveni vizibilă în ea însăși? În ce privește determinările acelui-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea, derularea întrebării privitoare la ființă are două trepte: [196]
mai întâi determinarea *acelei* ființări care urmează să ofere, la un nivel originar și în chip autentic, sensul ființei și, în al doilea rând, determinarea *modului corect de acces* la această ființare, pentru a pune în relief sensul ființei.

Întrebarea are, în al doilea rând, *ceva-care-este-vizat-prin-întrebare*. Asta înseamnă: acel-ceva-căruia-îi-este-adresată-întrebarea — adică ființarea — este *interogat cu privire la ceva*. În actul interogării, el nu este luat pur și simplu în sine, ci este luat dinainte *„ca" ceva* și preluat

ca un cutare sau cutare lucru. El este considerat *cu privire la* ființa sa. Prin întrebare este abordat acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea; lui îi este adresată, ca să spunem așa, întrebarea cu privire la ființa sa. Acel-ceva-căruia-îi-este-adresată-întrebarea este o ființare, în măsura în care, în el, este căutat ceva. În actul interogării este cuprinsă această adresare interogativă cu privire la ceva anume. Această adresare interogativă are nevoie de indicarea unei direcții pe care ea trebuie să o ia pentru a cuprinde în câmpul privirii sale ființa dintr-o ființare. Nu trebuie fixat numai modul corect de experimentare a ființării înseși, ci trebuie determinat totodată în ce *privință* consider ființarea căreia îi adresez întrebarea, pentru a ajunge, în genere, să surprind, în cuprinsul ei, ceva precum „ființa". Privința în care consider ființarea o vom determina provizoriu potrivit acestor două puncte de vedere: mai întâi potrivit direcției pe care o are vizarea căutătoare a ceva și apoi potrivit acelui ceva care este vizat în ființare și în privința căruia este interogat acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea.

În al treilea rând și în cele din urmă trebuie spus că în ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare este cuprins însuși *acel-ceva-care-se-obține-prin-întrebare* — adică ființa — al cărei sens este căutat, cu alte cuvinte prin interogare căutăm să aflăm ce anume *înseamnă* ființa, ca ce anume poate fi ea concepută. Ceea-ce-se-obține-prin-întrebare este *conceptul* ei. Atunci când punem întrebarea — dacă ea este una transparentă și, ca întrebare pe care și-o pune o cercetare, este realizată ținând cont de toate aceste distincții — trebuie determinate din punct de vedere formal posibilitatea de a obține ceva prin întrebare ca și modul de a surprinde prin concepte ceea-ce-se-obține-prin-întrebare, sensul său specific, anume dacă acesta este o categorie sau altceva. Aceasta înseamnă, mai exact spus, că va trebui să stabilim, lăsând la o parte orice caracterizare de conținut, ce este de fapt ființa și cum poate fi ea deter-

minată, adică va trebui să stabilim dacă ea este ceva de genul unei categorii și așa mai departe. *În interogare sunt prezente așadar trei elemente*: 1) experiența originară [197] prealabilă a acelui ceva căruia interogarea trebuie să i se adreseze în mod primordial și determinarea modului în care el este experimentat; 2) vizarea a ceea ce este căutat în cuprinsul acelui ceva căruia i se adresează întrebarea — vizarea ființei, care își are punctul de plecare în acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea și care îl privește pe acesta însuși; 3) caracterizarea sensului pe care îl are ca atare ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare, maniera în care el trebuie sesizat la nivel de concept.

Structura formală a întrebării privitoare la ființă este astfel relativ ușor de caracterizat. În schimb, necesitatea unei puneri concrete a acestei întrebări ne conduce în fața unor sarcini speciale, care privesc mai ales configurarea unui fir călăuzitor. Ce anume are de întreprins elaborarea acestei întrebări?

Pornind de la acel-ceva-căruia-îi-este-adresată-întrebarea, va trebui să determinăm modul originar de experimentare a ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare și modul de acces la el; va trebui de asemenea să determinăm modul în care el este vizat și, dat fiind că el este vizat într-o anume privință, va trebui determinat conținutul acesteia. Cu privire la ceea-ce-se-obține-prin-întrebare, va trebui să lămurim modul specific în care sunt concepute și înțelese conceptele prin care este dat un răspuns întrebării privitoare la ființă, setul de concepte specific. Dar ce sunt toate acestea, care urmează a fi aici determinate? Ce anume sunt: accesul la ceva, experiența a ceva, vizarea a ceva, adresarea, conceperea și înțelegerea ca...? Oare asemenea moduri de acces și modalități de experimentare nu sunt ele însele ființări? Nu trebuie oare ca, pentru a pune cum se cuvine întrebarea privitoare la sensul ființei ființării, să determinăm și să delimităm dinainte ce este ființarea însăși? Întrebarea privitoare la ființă și punerea ei

concretă vor deveni cu atât mai clare cu cât această ființare, anume ființa însăși a interogării și a celui ce întreabă, vor fi fost în prealabil clarificate. Pentru a da un răspuns întrebării privitoare la ființă se cere o *elaborare prealabilă a unei ființări cu privire la ființa sa*, a acelei ființări pe care o desemnăm ca fiind interogarea însăși.

Nu este acesta un cerc evident? Vom lăsa deoparte această obiecție, pentru a ne ocupa de ea mai târziu. Acum trebuie spus numai atât: obiecția că aici avem de-a face cu un cerc n-are sens decât atunci când este vorba de de-
[198] ducția unor propoziții unele din altele și de întemeierea lor unele în altele, când propoziții precum C și D, care trebuie deduse din propozițiile A și B, funcționează ele însele ca întemeiere pentru A și B, pentru propozițiile în care ele însele trebuie întemeiate. Aici nu este vorba însă de o deducție a propozițiilor și a complexelor de propoziții unele din altele, ci de obținerea accesului la lucruri, abia din acestea putând fi extrase atari propoziții. Mai înainte de toate trebuie ținut seama de faptul că obiecțiile de ordin formal — precum aceea amintită, a circularității — sunt, într-o primă instanță și mai cu seamă la începutul unor astfel de reflecții fundamentale, întotdeauna sterile; ele nu contribuie cu absolut nimic la înțelegerea lucrurilor, ci doar întârzie investigațiile. Însuși începutul acestei cercetări este lipsit de echivoc: ori punem întrebarea privitoare la ființa ființării — ori o lăsăm nepusă și răspunsul rămâne obscur. Însă renunțând să punem această întrebare vom pierde dreptul de a enunța în genere ceva care să fie exprimat în concepte, ceva științific cu privire la ființă și la ființarea ca ființare. Dacă va trebui însă pusă întrebarea, atunci va trebui să respingem orice compromis și să o elaborăm în deplină transparență, iar ființarea al cărei caracter este accesul, experiența, și așa mai departe, trebuie atunci clarificată ea însăși în ființa sa, chiar dacă există pericolul cercului — al cercului în care se mișcă investigația, un cerc al traseului pe care

ca îl urmează, ca și unul al ființei, un „cerc al ființei". Este vorba aici de circularitatea unei ființări pe care avem a o înțelege și abia din această circularitate ia naștere obiecția tradițională, atât de îndrăgită, cu privire la circularitatea în întemeiere. Însă aici nu e vorba în nici un caz de un cerc al întemeierii.

§ 17. Legătura dintre întrebarea privitoare la ființă și ființarea întrebătoare (D a s e i n-ul)

Cu cât această ființare a interogării, a experimentării și a conceperii este elaborată mai autentic și mai pur în ființa sa, cu atât mai radical va fi răspunsul oferit în- [199]
trebării privitoare la ființă. Vom putea elabora această ființare în chip pur în măsura în care o vom experimenta în chip originar și o vom determina adecvat cu ajutorul conceptelor, în măsura în care vom reuși să obținem și să așezăm în concepte o relație de ființă cu ea însăși. O asemenea relație de ființă o vom obține și mai autentic în măsura în care nu vom mai lăsa să decidă în privința ei tot felul de idei preconcepute și păreri, oricât de general acceptate sau de la sine înțelese ar fi acestea, în măsura în care ea se va putea arăta pornind de la sine și va putea fi determinată ca fenomen.

Dacă sarcina noastră este de a elabora această interogare privitoare la ființa însăși, va trebui să ne aducem aminte că această interogare este și ea, la rândul său, o ființare. Interogarea este ea însăși o ființare dată împreună cu întrebarea privitoare la ființa unei ființări, atunci când punem efectiv această întrebare — fie că acest lucru este observat sau nu în chip expres. Această ființare va trebui obținută în prealabil cu o mai mare precizie; cu cât mai autentic vom face aceasta, cu atât mai mult vom avea garanția că punem deslușit această întrebare privitoare la ființa însăși. Avem astfel de-a face cu o interogare privilegiată,

în măsura în care conținutul întrebării, adică ceea-ce-se-obține-prin-întrebare, este tocmai interogarea. Ceea-ce-se-obține-prin-întrebare, anume sensul ființei, ne este dat într-o maximă indeterminare, atât de indeterminat cum numai ceva care este căutat poate fi.

Dacă interogarea este una autentică, atunci ea trebuie să fie, pe cât posibil, adecvată cu ceea-ce-se-obține-prin-întrebare, iar asta înseamnă că interogarea trebuie să știe foarte bine ce anume întreabă, și anume să știe că întreabă privitor la ființă. Acel-ceva-care-se-obține-prin-întrebare se repercutează, în calitatea lui de rezultat al întrebării, asupra interogării înseși, în măsura în care aceasta este o ființare. Însă în cazul interogării privitoare la ființă, noi nu ne întrebăm privitor la ființa acelei ființării care este interogarea însăși, ci satisfacem sensul întrebării privitoare la ființă chiar și numai dacă punem în lumină interogarea ca ființare, în ceea ce ea este. Nu ne putem întreba încă în chip explicit privitor la sensul său, tocmai deoarece ea însăși caută să determine mai exact ce anume este această interogare și această punere a întrebării și caută să determine ce anume este ea ca ființare și ca ce anume este ea dată. Ca ce anume este dată această ființare, despre
[200] care noi spunem că „întreabă", că „vizează", că „desemnează ceva ca ceva" și că „se raportează la"? Este *acea* ființare care suntem noi înșine; ființarea care sunt eu însumi de fiecare dată o numim *Dasein*.

A elabora punerea întrebării privitoare la sensul ființei înseamnă: a pune în lumină interogarea ca o ființare, adică a pune în lumină *Dasein*-ul însuși; căci numai astfel ceea ce este căutat ajunge să fie, potrivit sensului său celui mai propriu, ceva căutat cu adevărat. Interogarea este în acest caz atinsă și ea de ceea-ce-se-obține-prin-întrebare, interogarea care privește ființa este ea însăși o ființare. Faptul că ființarea întrebătoare este atinsă în acest fel de ceea-ce-se-obține-prin-întrebare ține de sensul cel mai propriu al întrebării înseși privitoare la ființă. În cazul ei va trebui

urmat principiul fenomenologic, dacă vrem să o punem în deplină transparență. Interogarea este ființarea dată în chip explicit o dată cu întrebarea, însă în același timp ea este dată în așa fel încât, în cursul interogării, este cea dintâi și cel mai mult trecută cu vederea. Va trebui să încercăm aici să nu trecem de la bun început cu vederea această ființare, și anume să nu o trecem cu vederea tocmai în ce privește interogarea privitoare la ființa însăși.

Elaborarea efectivă a punerii acestei întrebări este astfel *fenomenologie a D a s e i n-ului*, însă ea își află deja răspunsul, în chip pur, ca răspuns al unei cercetări, deoarece elaborarea punerii întrebării privește acea ființare care cuprinde în ea însăși o *relație privilegiată cu ființa*. Pentru noi, ca fenomenologi, *Dasein*-ul nu este aici elementul decisiv doar la nivel *ontic*, ci și la nivel *ontologic*.

Dacă privim înapoi în istorie, acolo unde problema ființei și-a făcut pentru prima dată apariția, anume la Parmenide, vom vedea că se făcea încă de pe atunci o anumită conexiune, destul de strânsă, în speță vom vedea că acel ceva care era vizat prin întrebare și care era determinat în ființa sa era identificat oarecum cu atitudinea interogativă, cu experimentarea însăși. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Ființa este unul și același lucru cu perceperea ființării în ființa sa. Încă de pe atunci, punându-se întrebarea privitoare la ce anume este ființa, era luată în seamă în chip explicit chiar experimentarea acelui-ceva- [201]
căruia-îi-este-adresată-întrebarea, cu toate că, acolo, întrebarea însăși nu era încă deloc explicită în structura sa. Mai târziu, când întrebarea privitoare la ființă va fi elaborată la un nivel mai înalt — de către Platon și Aristotel — întrebării privitoare la οὐσία îi va corespunde o considerare a determinării de ordinul interogării, adică a λόγος- ului; ceea ce înseamnă că întrebării privitoare la ființă îi va corespunde διαλέγεσθαι, dialectica, iar sesizării εἶδος-ului îi va corespunde ἰδεῖν. Însă este caracteristic faptul că λόγος- ul, ca și ἰδεῖν — desemnarea, ca și vizarea — vor fi

tratate, ca să spunem așa, ca niște elemente însoțitoare, ca niște accesorii, deoarece era necesar ca λόγος și ἰδεῖν să fie și ele tratate, ca elemente ce însoțesc punerea întrebării, tocmai pentru a putea trata cu sens despre întrebarea în genere. Faptul că Platon ajunge să-și pună problema logos-ului în sensul dialecticii ține pur și simplu de sensul întrebării înseși pe care și-a pus-o și de felul în care el și-a pus-o, ca și de sensul întrebării privitoare la ființă, care cere ea însăși ca actul interogării să fie determinat drept ființare.

Lucrul obținut prin întrebare — și care este aici ființa — cere ca ființarea care este *Dasein*-ul să fie pusă în lumină. Sarcina de a explica acea ființare care este interogarea însăși — *Dasein*-ul care suntem noi înșine, cei care punem întrebarea — provine exclusiv din tendința fenomenologică de a explica și de a înțelege ființa ca atare. Explicarea *Dasein*-ului nu se face din pricina vreunui interes deosebit pentru psihologia omului, sau pornind de la vreo întrebare cu privire la sensul și scopul vieții, pusă în contextul unei concepții despre lume. Către această sarcină originară care este analiza *Dasein*-ului nu ne conduce nici vreo problemă rămasă nerezolvată de alții, cum ar fi elaborarea unei antropologii filozofice în cadrul celorlalte discipline filozofice, ci sensul întrebării, atunci când este înțeles pe deplin și când este obținut fenomenologic — adică atunci când am deosebit între ceea-ce-se-obține-prin-întrebare, ceea-ce-este-vizat-prin întrebare, acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea și actul interogării — este singurul care ne conduce către această sarcină.

Elaborarea punerii întrebării înseamnă experimentarea și explicarea prealabilă a înseși ființării întrebătoare — a *Dasein*-ului care suntem noi înșine. E vorba de o ființare cu care avem o relație de ființă cu totul privilegiată, cu care avem, în orice caz, o relație foarte specială, toc-
[202] mai prin faptul că noi înșine suntem această ființare —

o ființare care este numai în măsura în care eu sunt de fiecare dată această ființare. E vorba așadar de o ființare care este, pentru noi, ceea-ce-este-cel-mai-aproape. Dar este ea oare și ceea ce ne este dat în chipul cel mai nemijlocit? În această privință este, probabil, ceea-ce-ne-este-cel-mai-departe. Se întâmplă astfel că, atunci când se întreabă în genere privitor la ea, când este determinată această ființare, nu se obișnuiește defel a fi determinată pornind de la o concepere originară a ceea ce este ea însăși. Această ființare care suntem noi înșine și care, în privința felului în care ne este dată, ne este lucrul cel mai depărtat, trebuie determinată în manieră fenomenologică, transformată în fenomen, adică astfel experimentată încât să se arate în ea însăși și să putem evidenția, pornind de la acest dat fenomenal al *Dasein*-ului, anumite structuri de bază care să fie suficiente pentru a pune cu adevărat întrebarea concretă privitoare la ființă, în toată transparența ei. Că e legitim sau de-a dreptul necesar să ne întrebăm privitor la această ființare, privitor la *Dasein*, scoțându-l la iveală într-o manieră provizorie, că e necesar să începem chiar de la el — toate acestea își vor afla întemeierea pe măsură ce vom cunoaște tot mai bine structura de ființă a acestei ființări. Vom vedea atunci că necesitatea de a porni, în cazul întrebării privitoare la ființă, de la clarificarea interogării ca o ființare, este cerută de această ființare însăși, în speță de interogare. Ființarea aceasta, ființarea întrebătoare dispune ea însăși de un anumit sens al ființei, despre care am spus că se menține oarecum la nivelul unei ne-înțelegeri, această ne-înțelegere trebuind a fi determinată. Următoarea noastră sarcină este, în acest moment, explicarea *Dasein*-ului ca ființare al cărui mod de a fi este interogarea însăși.

Capitolul III

Explicarea nemijlocită a *Dasein*-ului pornind de la cotidianitatea sa. Constituția fundamentală a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume

[203] Cu ocazia acestei explicări a *Dasein*-ului vom întâlni un set de formulări care, la un prim contact cu ele, au un caracter straniu și care ne vor părea probabil sofisticate. Acest caracter greoi al formulării și al determinării ține însă de tema și de natura investigației înseși pe care o realizăm. Căci una e să vorbești și să povestești despre ființare și alta este să concepi ființarea în ființa sa. Pentru cea din urmă sarcină, aceea de a surprinde ființarea în ființa sa, lipsesc adesea nu numai cuvintele, ci chiar gramatica, deoarece limba noastră obișnuită, din motive pe care le vom vedea și ca urmare a tendinței sale naturale, desemnează și exprimă în primă instanță ființarea ca lume și nu ființarea care este vorbirea însăși, astfel că fondul ei de cuvinte și expresii, potrivit sensului său, este orientat în primă instanță tocmai către ființarea pe care în cazul de față nu o avem ca temă. Însă chiar și atunci când încercăm să explicăm ființa acestei ființări pe care limba tinde să o exprime în primă instanță, a ființării din lume, așa cum este ea prezentă pentru noi, și atunci există destule greutăți în a formula adecvat structurile ființei din ființare; căci și aici tendința este în primul rând către ființare și nu către ființă. Dacă suntem nevoiți să introducem aici expresii greoaie și poate lipsite de frumusețe, acesta nu este un capriciu al meu și nici o predilecție specială pentru propria-mi terminologie, ci este constrângerea fenomenelor însele. Cei care au cercetat aceste lucruri și despre care

se poate spune că sunt cu mult mai mari decât noi n-au scăpat nici ei de dificultatea aflării expresiei adecvate în [204]
acest domeniu. A se compara părțile de analiză a ființei din dialogul platonician *Parmenide* sau din cartea Z 4 a *Metafizicii* lui Aristotel cu un capitol narativ din Tucidide. Se va vedea atunci diferența stilistică și lingvistică și, de asemenea, dacă avem un oarecare simț al limbii, vom putea observa cât de neobișnuite erau acele formulări pentru auzul grecilor din vremea aceea. În cazul nostru însă e vorba de analiza unei ființări care este și mai dificilă decât ceea ce Platon și-a fixat ca temă și, pe de altă parte, forțele noastre sunt cu mult mai mici pentru a putea obține această ființare dintr-un prim avânt. De apar adesea astfel de formulări, ele nu trebuie să ne împiedice. Frumos nu există câtuși de puțin în științe și cu atât mai puțin în filozofie.

§ 18. Obținerea structurilor fundamentale ale constituției fundamentale a D a s e i n-ului

Prin considerațiile ce urmează trebuie în principiu subliniat faptul că aici nu va fi oferită o analiză tematică a *Dasein*-ului ca atare, ci în deținerea-prealabilă* vor sta mai întâi câteva structuri fundamentale esențiale pentru ca, pornind de la ele, să putem pune și mai temeinic întrebarea noastră. *Dasein*-ul trebuie scos la iveală în *constituția sa fundamentală*, în înțelegerea sa *de la nivel mediu*, astfel încât să putem pune în deplină transparență întrebarea privitoare la ființă. Doar puține fenomene trebuie făcute vizibile cu ocazia acestei prime explicări, însă exact acelea pe care urmează să le înțelegem ca *structuri fundamentale* ale *Dasein*-ului. Cel dintâi scop al analizei de

* Cu privire la semnificația acestui termen tehnic cf. *infra*, p. [413] și urm.

față nu este atât acela de a sesiza pe larg toate structurile specifice, cât mai degrabă de a scoate la iveală, mai întâi, constituția fundamentală a acestei ființări în întregul ei; pentru aceasta nu e necesar să dispunem în totalitate de structurile ce alcătuiesc integralitatea *Dasein*-ului și care ne oferă totodată, în ansamblul lor, orizontul adecvat și deplin al cercetării. De aceea este atât de important
[205] să ne asigurăm mai întâi direcția în care vom privi și să avem clară în fața ochilor tema investigației noastre, care nu este un lucru străin și necunoscut, ci, dimpotrivă, lucrul cel mai apropiat, dar care, probabil, tocmai de aceea ne face să-l considerăm în chip eronat. Ceea ce ne împiedică să vedem complexul de fenomene ce trebuie scos la iveală din cuprinsul acestei ființări este faptul că suntem obișnuiți să o privim și să o interpretăm greșit, chiar dacă o cunoaștem în chipul cel mai nemijlocit cu putință. Însă tocmai în măsura în care această ființare este, într-o anumită privință, foarte aproape de cel care o cercetează, ea este așa de ușor trecută cu vederea. Ceea ce este de la sine înțeles nu poate deveni din prima clipă temă a cercetării. Deoarece primul lucru care se cere făcut este să obținem o direcție a privirii noastre și să dăm la o parte orice interogare eronată, trebuie ca mai întâi să aducem în câmpul privirii o primă legătură fenomenală fundamentală dintre aceste structuri.

a) *Dasein*-ul este în „faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-acest-*Dasein*"

Determinarea fundamentală a ființării asupra căreia se apleacă considerațiile noastre a fost deja indicată: *Dasein*-ul este ființarea care *sunt eu însumi de fiecare dată*, la a cărei ființă eu, ca ființare, sunt „părtaș"; o ființare care *este* în măsura în care eu — de fiecare dată și în felul meu propriu — *sunt această ființare*. Această determinare indică relația specială de ființă pe care o „avem" cu ființarea

în discuție: *a fi însăși această ființare* și nu doar a o sesiza, a o avea într-un sens sau altul disponibilă, așa cum este cazul cu ființarea ce are caracterul naturii. Iar această determinare, potrivit căreia noi suntem de fiecare dată însăși această ființare, este totodată motivul de ordin fenomenal pentru care o numim *Dasein*. Acest caracter fundamental cu totul special, pe care acum nu îl putem face vizibil decât la nivel formal, este cel asupra căruia va trebui să ne concentrăm în cele ce urmează.

Această numire ca „*Dasein*" a ființării privilegiate amintite nu trimite, prin semnificația ei, la un „*ce*"; ea nu distinge această ființare în funcție de „ce anume" este ea, așa cum distingem un scaun de o casă, ci vine să exprime, într-o manieră proprie, *felul ei de a fi*. Este un termen cu totul specific, unul de ordinul ființei, ales aici pentru o [206]
ființare, în vreme ce ființarea aceasta noi o numim întotdeauna pornind în primă instanță de la „ceea ce" ea conține, lăsând nedeterminată ființa ei specifică și considerând-o de la sine înțeleasă.

Relația de ființă cu ființarea care sunt eu însumi caracterizează acest „de-a-fi"[-această-ființare] ca unul ce este „de fiecare dată al meu". Felul de a fi — anume de *a fi această ființare* — este în chip esențial felul *meu* de *a fi de fiecare dată această ființare*, fie că știu sau nu aceasta în chip explicit, fie că m-am pierdut în ființa mea (cf. impersonalul „se"), fie că nu s-a întâmplat aceasta. Caracterul fundamental al ființei *Dasein*-ului este, așadar, surprins pentru început suficient de bine prin determinarea: *ființarea care este în „faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-această-ființare"**. Acest „*de fiecare dată*", „*în fiecare moment*" — în speță structura „*faptului-de-a-fi-de-fiecare-dată*" — este constitutiv pentru fiecare caracter de ființă al acestei ființări, ceea ce înseamnă că nu există defel *Dasein* care să fie ca *Dasein* și care să nu fie, potrivit sensului

* *Seiendes, das ist im Jeweilig-es-zu-sein.*

său, *de fiecare dată*. Acest caracter aparține inalienabil *Dasein*-ului, în măsura în care el este. Ceea ce înseamnă însă că *Dasein*-ul, ca ființă-posibilă, se poate, ca *Dasein*, modifica, ajungând, în virtutea faptului că este ființă-posibilă, să fie un impersonal „se" sau să revină din acesta. Felul de a fi al acestei modificări înseși, ca *istoricitate* și *temporalitate*, nu este o schimbare neîncetată! Înțelegerea acestui lucru este importantă în ce privește *impersonalul „se"* și conceptul de *autenticitate* și *neautenticitate*.

Structurii ființei *Dasein*-ului îi aparține *faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată* ca atare. O dată cu acest caracter fundamental al *Dasein*-ului, anume cu faptul că eu sunt acest *Dasein* în „faptul-de-fi-de-fiecare-dată-acest-*Dasein*", am obținut pentru *Dasein* o primă determinare și totodată o determinare ultimă, una ce servește ca punct de plecare pentru orice analiză a ființei lui și la care orice analiză de acest fel revine în cele din urmă; toate caracterele ființei *Dasein*-ului sunt străbătute de această determinare fundamentală. De aceea, dacă în cele ce urmează va fi evidențiată o mulțime de astfel de structuri ale ființei sale, ele vor trebui văzute de la bun început în lumina acestui caracter fundamental.

O dată cu indicarea preliminară a acestui caracter au fost însă oferite și anumite îndrumări pentru analiza ce urmează. Determinarea potrivit căreia *Dasein*-ul are „de a
[207] fi" ființa ne oferă următoarea îndrumare: toate fenomenele *Dasein*-ului trebuie înțelese primordial ca moduri ale acestui „de-a-fi", care este propriu *Dasein*-ului. Ceea ce înseamnă că nu putem experimenta și interoga această ființare — care este *Dasein*-ul — potrivit „aspectului" ei, nici potrivit celor din care ea este compusă, potrivit părților sale sau straturilor pe care un anumit tip de observație le poate afla în ea. Acest „aspect" al ființării amintite, oricât de bine ar fi el determinat, nu oferă nicicând, dar nicicând, un răspuns cu privire la modul său „de a fi". Trup, suflet, spirit, toate acestea pot desemna, într-o anume

privință, cele ce alcătuiesc această ființare, însă prin acest *compositum* și prin compoziția sa rămâne de la bun început nedeterminat modul în care această ființare este; iar acest mod de a fi nu mai poate fi căutați de puțin extras ulterior din acest *compositum*, căci determinând ființarea aceasta ca trup, suflet și spirit, am strămutat deja *Dasein*-ul într-o dimensiune străină de fapt de ființa sa. Nu ne vom pune aici căutați de puțin întrebarea dacă această ființare „se compune" din psihic, fizic și spiritual și cum anume trebuie determinate aceste realități. Ne vom situa de la bun început în afara acestui orizont de experimentare și de interogare prefigurat în definiția pe care ne-o pune la dispoziție numele cel mai des folosit al acestei ființări, numele *om*: *homo animal rationale*. Nu va trebui determinat aspectul acestei ființări, ci de la început și până la sfârșit numai *felul său de a fi*; nu vom determina ce anume intră în compunerea ființării amintite, ci *felul său de a fi și caracteristicile acestui fel de a fi.*

b) *Dasein*-ul, așa cum are acesta „de a fi" în cotidianitatea faptului-de-a-fi-de-fiecare-dată, care îi este propriu

Dasein-ul trebuie înțeles și mai bine în modul său de a fi, și anume el nu trebuie înțeles în primă instanță potrivit unui fel de fi al său care să fie unul deosebit, excepțional. *Dasein*-ul nu trebuie considerat din perspectiva cine știe cărei finalități a sa sau potrivit faptului că el este un *homo* și, tot așa, el nu trebuie considerat în lumina vreunei idei, oricare ar fi ea, cu privire la „umanitate"; [208]
dimpotrivă, trebuie pus în lumină modul său de a fi în *cotidianitatea cea mai nemijlocită*, *Dasein*-ul factic așa cum acesta, la nivel factic, „este acest *Dasein*". Ceea ce nu înseamnă însă că vom povesti acum, la modul biografic, despre un anumit *Dasein* în viața sa de zi cu zi; nu ne propunem să înfățișăm viața cotidiană a cuiva, ci să căutăm *cotidianitatea cotidianului*, *factum*-ul în facticitatea

sa, deci nu cotidianul propriu *Dasein*-ului de fiecare dată, ci *cotidianitatea faptului-de-a-fi-de-fiecare-dată ca D a s e i n*, aceasta ne interesează.

Sarcina de față, aceea de a surprinde *Dasein*-ul în cotidianitatea sa, nu are sensul unei descrieri a *Dasein*-ului pe o treaptă primitivă a ființei sale. *Cotidianitatea nu este în nici un caz identică cu primitivitatea.* Cotidianitatea este mai degrabă un fel de a fi al *Dasein*-ului, unul cu totul distinct, chiar și atunci — și mai cu seamă atunci — când acest *Dasein* dispune de o cultură deosebit de dezvoltată și de diferențiată. Pe de altă parte, *Dasein*-ul primitiv deține și el, în felul său, posibilități de a fi excepționale, lipsite de orice cotidian și neobișnuite. S-ar putea însă crede că, privind înapoi către tipurile primitive de *Dasein*, vom putea obține lesne multe indicații care să ne ajute să vedem și să constatăm anumite fenomene ce țin de *Dasein*, atâta vreme cât acolo nu e încă așa de mare pericolul ca teoriile care se ocupă de *Dasein* și de nimic altceva din afara lui să fi acoperit ceva. Însă lucrurile nu stau chiar așa și tocmai în acest caz e nevoie să luăm o atitudine cu totul critică, căci ceea ce noi cunoaștem despre *Dasein*-ul primitiv este, în primă instanță, cu totul străin culturii noastre, din punct de vedere istoric, geografic și la nivelul concepției despre lume. Ceea ce ne-a fost transmis astfel despre „viața primitivă" este filtrat deja printr-o anumită interpretare, printr-o interpretare care nu se poate sprijini pe o analiză fundamentală reală a *Dasein*-ului însuși, ci lucrează cu categorii precum „om" și „relații umane", proprii unei psihologii oarecare. Analiza fundamentală a *Dasein*-ului este tocmai premisa dintâi pentru o înțelegere a primitivului, iar nu invers; nu putem crede că, adunând laolaltă cele ce ne-au fost comunicate despre *Dasein*-ul primitiv, putem reconstitui într-o anumită măsură sensul acestei ființări. Facem în chip explicit această precizare deoarece, ocazional, pentru anumite fenomene ale *Dasein*-ului, vom aduce unele exemple

[209]

– foarte puține, oricum — din sfera *Dasein*-ului primitiv. Exemplificările amintite trebuie făcute sub rezerva acestei observații critice și ele nu vor fi mai mult decât niște exemplificări, cu alte cuvinte conținuturile și structurile pe care le punem în evidență le vom extrage din ființarea care suntem noi înșine, așa cum ne apare ea.

Caracterul fundamental al acestei ființări, faptul că ea „are-de-a-fi-de-fiecare-dată-acest-*Dasein*" al meu trebuie avut pe mai departe în vedere. Pentru aceasta, vom folosi în cele ce urmează exprimarea sa prescurtată: tema noastră este *Dasein*-ul în modul său *de a fi* — ființa *Dasein*-ului — constituția ființei *Dasein*-ului. Vom spune pe scurt *constituția Dasein-ului* și prin aceasta vom înțelege mereu: *Dasein*-ul *în felul său de a fi.*

Dasein-ul, aflat în cotidianitatea sa, care este un fenomen complicat în cel mai înalt grad, observă și determină cu atât mai autentic acest fenomen cu cât viața este mai diferențiată. Dacă analizăm *Dasein*-ul cu privire la cotidianitatea sa și cu privire la ființa sa în această cotidianitate, aceasta nu vrea să însemne că încercăm să derivăm din cotidianitate și celelalte posibilități ale ființei *Dasein*-ului, adică să facem un fel de observație genetică, ca și cum orice altă posibilitate de ființă a *Dasein*-ului ar putea fi derivată din cotidianitate. Cotidianitatea este aceeași oriunde și oricând; fiecare poate da mărturie despre felul în care *Dasein*-ul are de a fi și despre cum este el în cotidianitate, chiar dacă în moduri diferite. Se poate vedea lesne de la bun început că această cotidianitate este un concept specific al *timpului.*

Cu ocazia acestor considerații preliminare va deveni pentru noi limpede că și atunci când nu suntem deformați de idei preconcepute și de teorii despre subiect și conștiință, când ajungem la aceste fenomene neîmpiedicați de nimic, există destule dificultăți în a vedea cu adevărat ceea [210]
ce trebuie văzut. Modul natural de observație, chiar dacă nu este însoțit de o reflecție filozofică și nu se exprimă

în concepte bine definite, nu ne conduce nici el într-o direcție în care să ajungem să vedem *Dasein*-ul ca atare ci, dimpotrivă, în măsura în care este un fel de a fi al acestui *Dasein* însuși, el tinde să trăiască *departe de sine*. Modul în care *Dasein*-ul se cunoaște pe sine este determinat și el de acest fapt-de-a-trăi-departe-de-sine, care este o particularitate a *Dasein*-ului. Pentru a avea în genere o orientare preliminară cu privire la sensul în care trebuie considerate toate caracterele acestei ființe, este dată indicația că această ființare este una care suntem noi înșine.

Pentru a da o orientare istorică, vom putea spune (deși comparația este aici foarte periculoasă), că acel *cogito sum* al lui *Descartes*, în măsura în care este explicat, se îndreaptă tocmai către determinarea lui *cogito* și a lui *cogitare* și lasă la o parte pe *sum*, în vreme ce observația noastră lasă pentru început pe *cogitare* și determinarea sa la o parte și urmărește să îl obțină și să îl determine pe *sum*. Desigur, comparația este plină de primejdii, căci ar putea însemna implicit că noi înțelegem sau am putea înțelege prin *Dasein* eul sau subiectul izolat despre care vorbește *Descartes*. Vom vedea însă că acest mod de abordare cartezian este absurd.

§ 19. Constituția fundamentală a D a s e i n-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume. Faptul-de-a-sălășlui-în, propriu D a s e i n-ului, și faptul-de-a-fi-conținut-în, propriu lucrurilor simplu-prezente

Vom menține constantă orientarea către caracterul fundamental al *Dasein*-ului indicat mai sus și vom încerca să scoatem la iveală o constituție fundamentală a acestei ființe: *Dasein*-ul urmează să se arate ca *fapt-de-a-fi-în-lume*. Această situație primordială e cea care trebuie adusă la vedere. Structurile principale ale acestei constituții de ființă a *Dasein*-ului trebuie evidențiate. O asemenea evi-

denţiere ne va ajuta să înţelegem că toate structurile sunt [211]
străbătute de caracterul fundamental indicat. Constituţia fundamentală amintită este o structură necesară a *Dasein*-ului; cu toate acestea, prin ea numai, fiinţa *Dasein*-ului este departe de a fi suficient determinată.

Determinarea *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume este una *unitară* şi *originară*. În cuprinsul acestei constituţii fundamentale se pot desprinde şi urmări, de fiecare dată, în subzistenţa lor fenomenală, trei elemente: 1) faptul-de-a-fi-în-lume, în sensul special de *lume*, respectiv *„lumea"* ca un mod al fiinţei — ceea ce înseamnă, la nivel *ontologic*, *realitatea lumii*; 2) *fiinţarea*, ca una ce este determinată pornind de la „cine"-le acestui fapt-de-a-fi-în-lume şi de la *felul de a fi* al acestui „a fi", felul în care este fiinţarea însăşi în fiinţa sa; 3) *faptul-de-a-sălăşlui-în ca atare*.

Când această constituţie fundamentală este astfel tematizată în cadrul analizei, fiind abordată din trei privinţe diferite, în fiecare considerare a ei separată ea este prezentă întotdeauna *în întregime* ca ea însăşi. Ceea ce diferitele privinţe în care ea este considerată reliefează de fiecare dată nu sunt fragmente din care să se alcătuiască apoi un întreg, nu sunt momente ce se pot separa pentru sine. Punerea în relief a momentelor structurale izolate este una pur tematică şi, ca atare, ea nu poate fi, întotdeauna, decât o *sesizare autentică a întregii structuri în ea înseşi*. Pentru a arăta de la bun început că această punere în relief este una tematică, că atunci când ne referim la ceea ce am numit mai întâi, anume la faptul-de-a-fi-în-lume, avem în vedere totodată şi ceea ce am numit în al doilea şi în al treilea rând, vom pune la dispoziţia analizei fenomenului numit în primă instanţă, cel de „în-lume", o caracterizare orientativă a conţinutului fenomenal numit în ultimul rând, respectiv a faptului-de-a-sălăşlui-în ca atare.

Ne vom întreba mai întâi: ce înseamnă *a-sălăşlui-în*? La ce anume ne referim şi ce anume surprindem prin

aceasta în ființa *Dasein*-ului însuși? Pe „a-sălășlui-în" îl completăm în primă instanță cu „în-lume" și suntem înclinați să înțelegem acest fapt-de-a-sălășlui-în ca fapt-de-a-fi-conținut-în. Prin aceasta este numit felul de a fi al unei ființări care este „în" alta, relația de ființă a ceva aflat „în"
[212] altceva. Oferindu-i acestui „în", mai exact lui „ceva-în-ceva", legitimarea intuitivă, putem spune, de pildă: apa este „în" pahar, haina este „în" dulap, băncile sunt „în" sala de curs. Înțelegem prin aceasta faptul că ceva este conținut în altceva, înțelegem o relație de ființă între două ființări, ele însele întinse în spațiu, o relație raportată la loc și la spațiu. În cadrul acestei relații, o ființare este asemeni celeilalte, în sensul că apa este, ca și paharul în care ea se află, „în" spațiu; ambele își au un loc al lor. Ambele sunt doar „în" spațiu și nu dețin un fapt-de-a-sălășlui-în.

Cele două ființări, aduse aici în discuție cu privire la „relația" prin care ele sunt una „în" cealaltă, au ambele același fel de a fi, cel al *simplei-prezențe*. Extinzând în mod proporțional această relație de ființă, vom spune pur și simplu mai departe: banca este în sala de curs, sala de curs este în clădirea Universității, clădirea este în orașul Marburg, Marburg în Hessen, în Germania, în Europa, pe pământ, într-un sistem solar, în spațiul cosmic, în lume — exprimând o relație de ființă unitară, care în toate aceste raportări nu diferă în mod fundamental. Prin acest „în" este determinat locul unei ființări în raport cu altă ființare, astfel încât amândouă sunt înțelese ca locuri în spațiu. Acest fapt-de-a-fi-conținut-în este vizibil. Ființările despre al căror fapt-de-a-fi-unul-într-altul tratăm aici au de fiecare dată același fel de a fi, cel al simplei-prezențe, fiind lucruri ce sunt pur și simplu și care pot fi des-coperite ca atare, ca lucruri ce sunt în lume.

Însă „faptul-de-a-sălășlui-în", în calitatea lui de structură a ființei *Dasein*-ului, a ființării care sunt eu însumi de fiecare dată, nu are sensul acestei cuprinderi descrise, nu înseamnă „a-fi-în" și nu e înțeles spațial ca un

fapt-de-a-fi-conținut-în, propriu ființării care survine pur și simplu. El nu are în vedere simpla-prezență a lucrului corporal care este „corpul uman" într-un ceva care-l cuprinde (sala, clădirea), numit lume. Trebuie de la bun început să ne ferim să-l înțelegem astfel atunci când stabilim ce anume constituie caracterul fundamental al *Dasein*-ului însuși; căci *Dasein*-ul, ca ființare, nu trebuie considerat după aspectul său, după felul în care se prezintă celorlalți, având o alcătuire sau alta, ci el trebuie considerat doar potrivit felului său de a fi. „Faptul-de-a-sălășlui-în" are [213] cu atât mai puțin sensul unei atari cuprinderi spațiale, cu cât „în", la origine, nu are câtuși de puțin semnificația unei relații spațiale de felul celei amintite.

„În" provine de la *innan*, și *innan* înseamnă a locui, *habitare*, iar *ann* înseamnă: sunt obișnuit, sunt familiar cu, am grijă de... — latinescul *colo* în sensul de *habito* și *diligo*. „A locui" este luat și aici ca „a avea grijă de ceva în modul familiarității", înseamnă fapt-de-a-fi-în-preajma.[1]

Această ființare pe care o caracterizăm ca fapt-de-a-sălășlui-în o determinăm, cum am mai spus deja, și ca ființarea care sunt eu însumi, iar expresia *bin* („sunt") are legătură cu *bei* („în-preajma"): „eu sunt" (*ich bin*) înseamnă același lucru ca și: „locuiesc, mă mențin în-preajma lumii ca în-preajma a ceva familiar". „A fi" și „eu sunt", înțelese ca „a-sălășlui-în", înseamnă „a locui în-preajma", iar „în" nu înseamnă, în mod primordial, nimic spațial, ci înseamnă „a fi familiar cu". Vom vedea mai târziu cum și de ce anume acest „eu sunt", pe lângă sensul primordial, mai are și un sens pur local, care este însă întotdeauna esențial diferit de cuprinderea spațială a lucrurilor unul într-altul, numită mai înainte. Trebuie spus de pe acum că sensul local pe care îl mai poate avea acest fapt-de-a-sălășlui-în, atunci când e înțeles corect, anume că, fiind în lume, sunt mereu într-un loc sau altul, acest sens n-are nimic de-a face

[1] Cf. J. Grimm. *Kleinere Schriften / Scrieri minore*, vol. VII, p. 247.

cu acea cuprindere spațială numită mai devreme și cu faptul că eu stau aici, în acest loc, care este un fapt local, în măsura în care el caracterizează ființa ca fapt-de-a-fi-în-lume, diferă esențial de simpla-prezență a scaunului în acest spațiu. Acest fapt-de-a-sălășlui-în, pe care nu trebuie să-l înțelegem acum și nicicând într-un sens ce este primordial local și spațial, este, dimpotrivă, ca fapt-de-a-fi-în-preajma, determinat prin faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată, el este de fiecare dată al meu și de fiecare dată unul anume.

Modurile posibile ale faptului-de-a-sălășlui-în, care țin de cotidianitate, sunt: mânuirea a ceva cu altceva, producerea a ceva, ocuparea cu ceva și îngrijirea de ceva, luarea în folosință a ceva, folosirea a ceva pentru ceva, luarea în păstrare a ceva, renunțarea, abandonarea a ceva, interogarea, discutarea, realizarea, cercetarea, considerarea sau determinarea a ceva. Aceste moduri ale faptului-de-a-sălășlui-în au caracterul *preocupării,* care urmează să fie clarificat; preocupare înseamnă: a lua ceva în grijă sau a te îngriji de ceva. Modificările corespunzătoare, anume nepreocuparea, omiterea, luarea unui răgaz sau renunțarea, au în chip fundamental același mod de a fi. Și atunci când nu fac pur și simplu nimic și stau în letargie, fiind astfel în lume, chiar și atunci am această ființă specifică a faptului-de-a-fi-în-lume, care este unul preocupat — orice zăbovire în-preajma a ceva înseamnă a te lăsa antrenat în acel ceva de care te preocupi.

[214]

Simpla indicare a semnificației autentice a faptului-de-a-sălășlui-în nu ne garantează, ea singură, că putem vedea fenomenul pe care acest termen îl exprimă. Însă, totodată, ea este mai mult decât o explicație a sensului unui cuvânt și ne ajută mai cu seamă să nu ne fixăm privirea într-o direcție greșită, arătându-ne așadar încotro nu trebuie să privim. Știm însă deja, din caracterizarea acestui caracter fundamental, că pentru legitimarea tuturor determinațiilor de ființă aflate aici în discuție trebuie să privim către ființarea care suntem de fiecare dată noi înșine, în

măsura în care chiar suntem, într-un fel sau altul, această ființare. *Dasein*-ul, în măsura în care el în genere este, este în modul de a fi al faptului-de-a-sălășlui-în; prin aceasta vrem să spunem: faptul-de-a-sălășlui-în, în sensul pe care tocmai l-am determinat, nu este o „proprietate" a ființării numite *Dasein*, o proprietate pe care *Dasein*-ul se întâmplă uneori să o aibă, care îi revine accidental, pe care această ființare și-o adaugă sau *fără* de care ea poate *să fie* la fel de bine ca și cu ea, astfel încât ființa *Dasein*-ului să poată fi concepută într-o primă instanță cu totul altfel, adică lipsită mai mult sau mai puțin de faptul-de-a-sălășlui-în. Dimpotrivă, faptul-de-a-sălășlui-în este acea constituție de ființă a *Dasein*-ului în care se întemeiază orice mod de a fi al acestei ființări. Faptul-de-a-sălășlui-în nu este un simplu adaos la o ființare care ar putea fi foarte bine *Dasein* și fără această constituție de ființă, lumea adăugându-se în mod ocazional acestei ființări, sau, invers, această ființare adăugându-se în mod ocazional lumii, pentru a intra apoi ocazional într-o „relație" cu ea. A intra în relații cu lumea este posibil în genere doar în măsura în care *Dasein*-ul este deja fapt-de-a-fi-în-lume și pe temeiul faptului-de-a-fi-în-preajma.

Trebuie să ne clarificăm de la bun început acest feno- [215]
men specific al faptului-de-a-sălășlui-în și să înțelegem că specificitatea lui constă în aceea că determină *Dasein*-ul în însăși ființa sa și, tot astfel, trebuie să privim mereu acest fenomen ca fiind un apriori al oricărei relații determinate cu lumea. Tocmai de aceea încercarea mea de a clarifica acest lucru urmează o cale ocolită, în măsura în care această structură de ordinul ființei, faptul-de-a-sălășlui-în, a fost întotdeauna văzută atunci când s-a tratat despre *Dasein*. Ar fi și de neînțeles cum un asemenea fenomen fundamental al *Dasein*-ului ar fi putut fi trecut cu vederea. Însă este o cu totul altă problemă dacă el a fost experimentat și conceput în așa fel încât structura lui autentică să se arate și să fie astfel dată posibilitatea de a determina

adecvat din punct de vedere fenomenal ființa ființării astfel structurate.

§ 20. Cunoașterea ca mod derivat al faptului-de-a-sălășlui-în propriu D a s e i n-ului

Încă din cele mai vechi timpuri, relația *Dasein*-ului cu lumea — sau, cum se obișnuiește să se spună (printr-o formulă care nu se acoperă totuși cu cea dintâi) „relația dintre subiect și obiect"— a fost determinată primordial pornind de la acel mod de a fi care este *cunoașterea* și a fost concepută, într-o primă instanță, ca fiind primordial „relație de cunoaștere", ulterior adăugându-se și așa-numita „relație practică". Chiar dacă acest fel de a fi, în sensul ființei cunoscătoare aflate în lume, ar trebui într-adevăr conceput ca primordial — ceea ce nu e cazul de fapt — important este să-l vedem de la bun început așa cum se cuvine și așa cum se arată el ca fenomen.

Când privim lucrurile în modul obișnuit și când medităm asupra acestei relații de ființă dintre subiect și obiect, ne este dată, în sensul cel mai larg, o ființare numită natură, o ființare care este cunoscută și pe care *Dasein*-ul, tocmai fiindcă este acest fapt-de-a-fi-în-lume, o află întotdeauna, se îngrijește și se preocupă de ea. În cuprinsul acestei ființări nu poate fi aflată cunoaștere, în speță acea cunoaștere prin care ea este cunoscută. Prin urmare, această cunoaștere trebuie să fie undeva în altă parte,
[216] dacă ea în genere este. Însă chiar și în lucrul ființător ce cunoaște, în lucrul care este omul, cunoașterea nu este prezentă pur și simplu și de aceea nu poate fi percepută și constatată așa cum sunt percepute și constatate culoarea și întinderea acestui lucru-om. Însă cunoașterea trebuie totuși să fie în acest lucru, dacă nu „afară", atunci „înlăuntru": această cunoaștere este „înlăuntru", este „în" lucrul-subiect, *in mente*.

Și trebuie spus acum că cu cât stabilim mai clar despre cunoaștere că ea se află de fapt și în primă instanță „înlăuntru", cu atât mai mult credem că procedăm eliberați de presupoziții în problema esenței cunoașterii și a determinării relației de ființă în care stă subiectul față de obiect. Căci se naște acum întrebarea: cum ajunge cunoașterea, care, potrivit ființei sale, se află „înlăuntru", în subiect, cum ajunge ea în afară, din „sfera sa lăuntrică" într-o altă sferă, cea „exterioară", cum ajunge ea la lume?

În această abordare a problemei cunoașterii a fost acceptată dintru început, explicit sau nu, o relație de ființă între două ființări ce ființează ca simplă-prezență. Mai exact spus, această relație dintre cele două ființări-simplu-prezente este redusă acum la determinarea unei relații între interior și exterior, punându-se întrebarea: cum este posibilă această relație de ființă între cele două ființări — subiect și obiect? Și se întreabă astfel, în adecvare, chipurile, cu stările de fapt din cunoaștere, fără ca sensul de ființă al acestei cunoașteri, anume sensul de ființă al acestei relații de ființă dintre subiect și obiect să fie măcar întrucâtva determinat, fără ca sensul de ființă al subiectului să fi fost elucidat și delimitat de cel al obiectului. Ni se aduc, în orice caz, asigurări cum că, desigur, acest interior și această „sferă lăuntrică" a subiectului nu sunt de fapt spațiale, că, desigur, acest interior nu este o „carapace" sau ceva asemănător, fără a se experimenta însă în mod pozitiv ce anume se înțelege prin aceasta, ce este în genere această imanență în care cunoașterea se găsește încapsulată și cum trebuie înțeleasă ființa subiectului, în măsura în care ea, ca imanentă, se află mai întâi numai „la sine". Acest mod de a trata fenomenul cunoașterii se [217]
vădește a fi fundat într-o aparență, de vreme ce nu ni se spune cum se poate determina un astfel de „interior" și care este sensul acestei sfere lăuntrice, singura întrebare care se pune aici fiind cum anume iese cunoașterea „în afară". Întreaga abordare a acestei probleme, chiar și atunci

când îmbracă haina unei problematici din teoria cunoașterii, rămâne oarbă cu privire la ceea ce se enunță despre *Dasein* atunci când i se atribuie cunoașterea ca mod de a fi. A spune acest lucru despre *Dasein* înseamnă a spune nici mai mult nici mai puțin decât atât: *cunoașterea lumii este un fel de a fi al D a s e i n-ului, și anume în așa fel încât ea este fundată ontic în constituția fundamentală a acestuia, în faptul-de-a-fi-în-lume.*

Dacă redăm fenomenul pe care îl aflăm aici astfel: *cunoașterea este un fel de a fi al faptului-de-a-sălășlui-în*, atunci, în măsura în care ne orientăm pornind de la orizontul tradițional al problemei, vom fi înclinați să răspundem că prin această interpretare a cunoașterii este desființată tocmai problema cunoașterii. Însă ce instanță, dacă nu lucrul însuși, este chemată să hotărască *dacă* și *în ce sens* trebuie să existe o problemă a cunoașterii? Întrebându-ne cu privire la felul de a fi al cunoașterii, trebuie să vedem dinainte următorul lucru: orice cunoaștere se împlinește din capul locului pe temeiul acelui fel de a fi al *Dasein*-ului pe care noi îl numim fapt-de-a-sălășlui-în, adică fapt-de-a-fi-din-capul-locului-în-preajma-unei-lumi. Cunoașterea nu este un comportament care să apară într-o ființare ce nu „are" încă o lume, într-o ființare liberă de orice raport cu lumea sa, ci este întotdeauna un fel de a fi al *Dasein*-ului, pe temeiul faptului-de-a-fi-din-capul-locului în-preajma lumii, care e propriu acestui *Dasein*.

Neajunsul fundamental al teoriei cunoașterii este tocmai faptul că ceea ce ea înțelege prin cunoaștere nu este văzut la nivelul fenomenului originar, nu este văzut ca mod de a fi al *Dasein*-ului, ca un mod de a fi al faptului-de-a-sălășlui-în, care e propriu acestui *Dasein*; ea nu pleacă de la această observație de bază și nu își sprijină pe acest teren întrebările pe care ea și le pune.

Afirmația potrivit căreia nu mai există o problemă a cunoașterii, după ce în prealabil s-a spus că *Dasein*-ul este

în-preajma lumii sale, nu mai este o afirmație, ci este doar
redarea a ceea ce orice privire nepărtinitoare poate afla [218]
aici. Mai mult decât atât, nicăieri nu stă scris că trebuie
să existe o problemă a cunoașterii. Poate că, în filozo-
fie, sarcina unei cercetări ce pornește de la lucruri este
tocmai aceea de a lua multor probleme existența iluzo-
rie, de a reduce numărul problemelor și de a promova
investigația ce deschide drumul către lucrurile însele. Însă
prin interpretarea corectă a cunoașterii ca mod al fap-
tului-de-a-sălășlui-în nu numai că nu este negată o pro-
blematică a cunoașterii, ci ea devine posibilă mai cu seamă
prin faptul că această cunoaștere, așa cum o cere sensul fi-
inței ei, este, ce-i drept, înțeleasă ca mod al faptului-de-a-să-
lășlui-în, al faptului-de-a-fi-în-lume..., dar *nu ca mod
fundamental al faptului-de-a-fi-în-lume*. Rezultă atunci
adevărata problemă ce trebuie cercetată: cum *deschide
Dasein*-ul, ca unul care este de fiecare dată într-un anu-
mit fel de a fi — unul care nu este, primordial, cunoscă-
tor și care nu este doar cunoscător — cum deschide
Dasein-ul lumea sa, cea în care el este deja? Corelativ,
ne putem întreba: ce tipuri de acoperire sunt date toto-
dată aici în chip esențial, și anume ca moduri de a fi de
fiecare dată ce sunt proprii *Dasein*-ului în lumea sa? Cât
de mare este, corespunzător cu un fel determinat de a fi
al *Dasein*-ului în lumea sa, starea de des-coperire dintr-un
moment sau altul? Care sunt condițiile de ființă apriо-
rice pentru acest *Dasein* însuși (ca fapt-de-a-sălășlui-în)
și, de aceea, care este *înțelegerea* originară, transcenden-
tal-ontologică, care este cea mai vastă, adică *înțelegerea exis-
tențial-ontologică în genere a ființei, proprie Dasein-ului*,
și care sunt posibilitățile de a fi ale ființei orientate către
lume? Ce înseamnă, de fiecare dată, *adevăr* pentru cu-
noașterea diferitelor soiuri de ființări? Care este sensul,
îndreptățirea și modul de obligativitate pe care le dețin de
fiecare dată un anumit tip de adevăr și un anumit nivel
al lui? Cum poate fi, în chip corespunzător, legitimat și

exprimat în concepte acest adevăr? Problema fundamentală este tocmai aceea de a vedea și a determina adecvat din punct de vedere ontologic, în apriori-ul său autentic, această structură fundamentală. Problema cunoașterii nu se naște dintr-o separare brutală de lume, ci ea devine o problemă abia atunci când e pusă pe terenul ei posibil. Atât problema ca atare, cât și falsa problematică trebuie aduse la lumină.

[219] Toate aceste fenomene, care sunt niște fenomene autentice, vor putea fi cercetate și înțelese corect numai atunci când ne va fi clar următorul lucru: cunoașterea, potrivit sensului ei, este de la bun început un mod al faptului-de-a-sălășlui-în care e propriu *Dasein*-ului, și nu ceva prin care *Dasein*-ul, ca unul ce cunoaște și care în primă instanță încă nu ființează într-o lume, ar produce o relație cu lumea. Căci cum ar putea fi înțeleasă această ființă a subiectului, desprinsă în primă instanță de lume? Nu ne putem pune nicicând problema, de pildă, cum este posibilă situarea opusă a celor două ființări, subiectul și obiectul. Cunoașterea înțeleasă ca sesizare are sens numai pe temeiul *faptului-de-a-fi-deja-în-preajma*. Acest fapt-de-a-fi-deja-în-preajma, cel prin care — și abia o dată cu care — cunoașterea în genere poate „trăi", nu este „produs" în chip nemijlocit de către procesul cunoașterii, ci *Dasein*-ul ca atare — fie că a ajuns sau nu să cunoască — e dintru început în-preajma unei lumi. Preeminența acordată încă din vechime (și întotdeauna de atunci) comportamentului de ordinul cunoașterii e legată de faptul caracteristic că ființa lumii în care este *Dasein*-ul a fost determinată cu precădere pornind tocmai de la felul în care ea se înfățișează comportamentului de ordinul cunoașterii, felul de a fi al lumii fiind deci caracterizat pornind de la obiectivitatea sa specifică pentru cunoașterea lumii. Astfel privind lucrurile, putem spune că există o legătură intimă între determinarea ființei lumii în interiorul căreia este *Dasein*-ul și caracterizarea la nivel fun-

damental a *Dasein*-ului însuși cu privire la relația lui primordială cu lumea, o relație înțeleasă drept cunoaștere.

Privită mai exact, cunoașterea prezintă — și acest lucru nu-l pot arăta aici decât foarte pe scurt — o *structură pe mai multe trepte*, o anumită corelație potrivit căreia ea se *temporalizează** ca un fel de a fi al *Dasein*-ului. Cea dintâi treaptă a temporalizării cunoașterii este *orientarea-către* ceva, comportamentul specific prin care *Dasein*-ul se îndreaptă către ceva, însă aceasta deja pe temeiul faptului-de-a-sălășlui în lume. Cea de a doua treaptă este *menținerea-în-preajma* acelui ceva către care se orientează acum *Dasein*-ul. Această menținere-în-preajma unei ființări, în-preajma ființării spre care se îndreaptă *Dasein*-ul, își are temeiul ea însăși în această orientare-către, ceea ce înseamnă că orientarea-către un obiect *persistă*, [220]
iar în interiorul ei se împlinește menținerea-în-preajma unei ființări. Pe treapta corespunzătoare menținerii-în-preajma unei ființări, orientarea-către nu este suspendată, ci ea persistă, își face loc înaintea tuturor celorlalte tipuri de comportament și le determină. Prin orientarea-către avem în vedere aici *fixarea unei perspective*, conceperea a ceva ca fiind un cutare lucru, ceea ce constituie „punctul de plecare" în considerarea sa.

Pe temeiul celei de a doua trepte, a menținerii-în-preajma unei ființări care este dată, se realizează acum

---

* Apare aici verbul *zeitigen, sich zeitigen,* al cărui sens curent este acela de „a produce", „a se produce". Însă Heidegger folosește acest cuvânt legându-l de timp (*Zeit*), așa cum arată analiza temporală a *Dasein*-ului din secțiunea a doua a lucrării *Ființă și timp*, unde traducerea românească a acestui verb este „a (se) temporaliza". Evident, și aici cuvântul este menit să trimită în cele din urmă la timp (în măsura în care titlul secțiunii în care ne aflăm sună astfel: *Descrierea pregătitoare a domeniului în care fenomenul timpului devine vizibil*). Intenția lui Heidegger a fost aceea de a dezvolta această tematică în partea a doua a prelegerii, care nu a mai fost elaborată. Cf. asupra acestui termen și nota trad. de la p. [304] din ediția rom. la *Ființă și timp*.

adevărata *percepere*, *ex-punerea*, *explicitarea* în sens determinat. O astfel de percepere se configurează acum ca o a patra treaptă în structura cunoașterii, sub forma unui *fapt-de-a-fi-fost-perceput*, care are sensul de *păstrare* a ceea ce a fost perceput. Văzut în întregul lui, procesul de cunoaștere s-ar prezenta atunci după cum urmează: *orientarea-către, ca una cunoscătoare, ca menținere-în-preajma și ca percepere*, tinde către *ceea ce a fost perceput*, în sensul că acesta este acum *păstrat ca atare*, în așa fel încât cunoașterea care a ajuns pe treapta în care ceva a ajuns să fie perceput, adică știut, deține lucrul cunoscut de către ea chiar și atunci când nu se raportează actual la el, ceea ce înseamnă că ea *păstrează* ceea ce ea cunoaște ca posesie a sa. Acest lucru nu poate fi înțeles decât dacă pornim de la caracterul primordial al *Dasein*-ului ca ființare ce „are de a fi", nu însă când gândim subiectul ca fiind ceva psihic care are reprezentări ce sunt păstrate și despre care trebuie spus cum anume își corespund.

Această păstrare-în-minte a ceva ce a fost cunoscut constituie cea de a cincea treaptă și nu este altceva decât un nou mod al faptului-de-a-sălășlui-în, este relația de ființă cu ființarea care este cunoscută; acel fapt-de-a-sălășlui-în pe care l-am caracterizat la primul punct este acum, o dată cu cunoașterea, modificat.

În toată această succesiune de trepte ale cunoașterii, de la orientarea-către, care este primordială, și până la păstrarea-în-minte, nu putem vedea altceva decât *configurarea unui nou statut de ființă al D a s e i n-ului** în raport cu ceea ce este cunoscut, o posibilitate de a fi despre care am spus deja că o constituie de asemenea știința și cercetarea. Este vorba în cele din urmă despre *moduri de temporalizare*** [221], primul dintre ele venind înaintea tuturor celorlal-

* Cf. *Ființă și timp*, p. [62].

** *Weisen der Zeitigung*, cf. *supra*, nota trad. de la p. [119].

te și menținându-se în cuprinsul lor, însă aceasta numai în măsura în care el însuși este fapt-de-a-sălășlui-în.

În orientarea-către și în sesizarea pe care o realizează, *Dasein*-ul nu iese, acum pentru prima oară, din sine, din sfera sa interioară în care este încapsulat, ci el este dintotdeauna „afară", în lume, în sensul corect înțeles al sălășluirii-în și al menținerii-în-preajma lumii des-coperite, într-un fel sau altul, din capul locului. Menținerea-în-preajma lucrului ce trebuie cunoscut nu înseamnă părăsirea în vreun fel a sferei lăuntrice, ca și cum *Dasein*-ul ar trebui să sară oarecum din sfera sa interioară și să nu mai fie în ea, ci să fie doar „la obiect". Dimpotrivă, chiar și când este „afară", la obiect, el este, într-un sens corect înțeles, „înăuntru", ceea ce înseamnă că el însuși, ca fapt-de-a-fi-în-lume, este cel ce cunoaște ființarea. Perceperea unui lucru pe care îl cunoaștem nu se realizează prin aducerea, ca pe o pradă, în „carapacea" conștiinței, în imanență, a ceea ce a fost sesizat în afară, ci chiar în perceperea însăși și în deținerea, păstrarea și conservarea a ceea ce a fost perceput *Dasein*-ul cunoscător rămâne „afară". Când cunosc o anumită corelație de ființă din cuprinsul lumii, chiar dacă nu fac decât să mă gândesc la ea și să mi-o reprezint pur și simplu, fără a o experimenta în chip originar, eu sunt și atunci afară în lume, în-preajma ființării și nicidecum în interiorul meu. Când îmi reprezint pur și simplu domul din Freiburg, el nu e prezent doar imanent, în reprezentarea mea, ci această simplă reprezentare este, în sensul cel mai propriu și mai bun al cuvântului, în-preajma ființării înseși. Chiar și atunci când uităm un anumit lucru și relația de ființă cu el, ca lucru cunoscut, pare a fi anulată, uitarea aceasta nu e decât o *modificare determinată a faptului-de-a-fi-în-preajma* și ea nu este posibilă decât pe temeiul acestuia. La fel, orice iluzie și orice eroare, ca unele prin care nu se obține nici o relație de ființă cu ființarea, ci doar o falsă relație, nu sunt nici ele decât moduri ale faptului-de-a-fi-în-preajma.

Așadar, cunoscând întreaga structură prin care se edifică cunoașterea și care are la bază faptul-de-a-sălășlui-în,
[222] nu mai putem spune că subiectul intră într-o relație cu lumea și că stabilește o astfel de relație abia o dată cu sesizarea, ci *sesizarea își are temeiul într-un prealabil fapt-de-a-face-să-se-vadă* ceva. Un asemenea fapt-de-a-face-să-se-vadă este posibil doar pe temeiul unui fapt-de-a-face-să-fie-întâlnit iar acesta, la rândul lui, este posibil doar pe temeiul unui fapt-de-a-fi-în-preajma, care este prezent din capul locului. Doar ființarea care în ființa sa are capacitatea de a face să fie întâlnită o altă ființare (și anume lumea), doar o astfel de ființare poate sesiza, poate cunoaște. Cunoașterea nu este altceva decât un mod al faptului-de-a-fi-în-lume, *un fel de a fi al faptului-de-a-fi-în-lume* care *nu este un primordial fel de a fi*, ci este unul *fundat*, nefiind posibil întotdeauna decât pe temeiul unui comportament non-cognitiv.

Ceea ce noi am evidențiat aici și am caracterizat mai îndeaproape ca fapt-de-a-sălășlui-în care e propriu *Dasein*-ului reprezintă fundamentul ontologic pentru ceea ce Augustin și mai cu seamă Pascal au conceput drept cunoaștere. Ceea ce cunoaște cu adevărat nu era numit de ei cunoaștere, ci *iubire și ură*. Orice cunoaștere nu este decât o apropriere și un mod de a împlini ceea ce a fost deja des-coperit prin alte tipuri de comportamente, care sunt primordiale. Cunoașterea poate mai curând să acopere ceea ce a fost des-coperit în mod originar printr-un comportament non-cognitiv.

Ceea ce Augustin determină ca iubire și ură (și aceasta doar în anumite contexte specifice) în sensul acelui fel de a fi al *Dasein*-ului care este în chip autentic unul cunoscător, noi va trebui să concepem mai târziu ca fiind un fenomen originar al *Dasein*-ului și, în orice caz, nu vom limita totul, în chip unilateral, la aceste comportamente. Dimpotrivă, pornind mai întâi de toate de la o sesizare mai precisă a acelor feluri de a fi ale *Dasein*-ului în cuprinsul

cărora este în genere posibilă cunoașterea, noi vom ajunge să înțelegem următorul lucru: cunoașterea ca atare nu poate fi câtuși de puțin înțeleasă dacă nu vedem dintru început corelația specifică de ființă în cuprinsul căreia ea devine în genere posibilă. Atunci când vom fi înțeles aceasta cu adevărat ni se va părea grotesc să încercăm să elucidăm cunoașterea pornind de la ea însăși, urmând calea cine știe cărei teorii a cunoașterii; în orice caz, e absurd să abordezi ființarea care, ca *Dasein*, are constituția de ființă a faptului-de-a-fi-în-lume, fără a o raporta la lu- [223]
mea sa; prin această abordare, ființarea aceasta e privată de constituția ei fundamentală, *Dasein*-ul e denaturat și considerat ca subiect, ființa sa fiind astfel cu totul răstălmăcită și luată ca punct de plecare pentru a explica apoi în ce fel e posibilă o relație de ființă a acestei ființări (considerată într-un mod fantasmagoric) cu o altă ființare, numită lume. Pentru a explica cunoașterea pe această bază, care nu mai este defel o bază, adică pentru a încerca să dai un sens unui lucru evident absurd, e nevoie în orice caz de o teorie și de ipoteze metafizice.

Dasein-ul ca fapt-de-a-sălășlui-în rămâne o enigmă pentru orice încercare de a-l elucida ca pe o ființare care nu este *a priori*. Orice explicație ne trimite înapoi de la ceea ce trebuie explicat către contextul de ființă în care el apare. Întrebarea pe care trebuie să ne-o punem din prima clipă și care trebuie să ne călăuzească este dacă ființarea ce trebuie explicată a fost în prealabil experimentată cu adevărat și determinată suficient în ființa sa. Faptul-de-a-sălășlui-în, propriu *Dasein*-ului, nu este însă ceva ce trebuie explicat, ci el trebuie mai cu seamă văzut ca un fel propriu de a fi și trebuie luat apoi ca atare, adică trebuie descifrat ontologic. Nu cu forța, ci dimpotrivă! Desigur, e mult mai ușor să exprimăm cerința către acest lucru decât să-l realizăm efectiv, și anume printr-o analiză care să-l scoată cu adevărat la iveală.

Înainte de a trece la această analiză, să lămurim fenomenul printr-o analogie ce nu e, ea însăși, prea depărtată de lucrul despre care discutăm aici, în măsura în care, în cazul ei, este vorba de o ființare căreia de asemenea trebuie să-i atribuim felul de a fi al *Dasein*-ului: „viața".

Să comparăm subiectul și sfera sa lăuntrică cu melcul în casa sa. Fac observația expresă că despre teoriile ce vorbesc de o imanență a conștiinței și a subiectului noi nu spunem că ar concepe conștiința în sensul unei cochilii de melc, însă în măsura în care interiorul și imanența rămân, potrivit sensului lor, nedeterminate, în măsura în care nu se experimentează ce sens are acest „în" și ce re-
[224] lație de ființă cu lumea are acest „în" al subiectului, analogia noastră exprimă în orice caz, pe cale negativă, această relație de ființă.

S-ar putea spune: melcul iese din când în când din cochilia lui și totodată o păstrează. Se întinde după ceva, după hrană sau după alte lucruri aflate pe sol. Oare abia în felul acesta ajunge melcul să stabilească o relație de ființă cu lumea? Nu! Ieșirea sa nu este decât o modificare locală a faptului că el este deja în lume. Chiar și atunci când se află în cochilie, ființa lui este o aflare-în-afară, dacă o înțelegem în chip adecvat. El nu se află în cochilia lui așa cum se află apa în pahar, ci are interiorul cochiliei lui drept lume, interiorul de care se ciocnește, pe care îl pipăie, în care se încălzește și așa mai departe. Toate acestea nu sunt valabile și pentru relația de ființă a apei atunci când este în pahar. Dacă ar fi valabile, atunci ar trebui să spunem: apa are felul de a fi al *Dasein*-ului, ea este în așa fel încât are o lume. Dar melcul nu se află mai întâi numai în cochilia lui, fără a fi în lume, o lume, ca să spunem așa, situată opozitiv, pentru ca să ajungă într-o astfel de situare opozitivă abia prin ieșirea din cochilie. El iese numai în măsura în care este deja, potrivit ființei sale, într-o lume. El nu-și însușește abia prin pipăire o lume, ci pi-

păie pentru că ființa lui nu înseamnă nimic altceva decât a fi într-o lume.

Tot așa se întâmplă și cu un subiect căruia vrem să îi atribuim cunoaștere. Dacă îl considerăm ca pe o ființare ce trebuie să aibă această posibilitate de a fi, atunci prin aceasta l-am înțeles deja ca o ființare al cărei mod de a fi este de a fi într-o lume; se întâmplă însă că nu ne dăm seama ce anume presupune acest lucru și nu înțelegem în principiu despre ce e vorba în cazul cunoașterii.

Întrebarea privitoare la faptul-de-a-sălășlui-în am orientat-o către relația determinată care este cunoașterea, căci acest fel de a fi al *Dasein*-ului deține în mod tradițional o preeminență în determinarea filozofică a relației dintre eu (subiect) și lume, nefiind totuși surprins la nivel originar, ci dimpotrivă, din cauza nedeterminării sale la nivelul ființei, el rămânând sursa tuturor erorilor. Așa-numitele poziții din teoria cunoașterii, precum *idealismul* și *realismul*, cu diferitele lor variațiuni și amestecuri, sunt posibile doar pe temeiul neclarității ce domnește în privința fenomenului faptului-de-a-sălășlui-în, despre care ele fac teorii fără a-l fi evidențiat în prealabil. Idealismul și realismul, amândouă în aceeași măsură, fac *să ia naștere* pentru prima oară relația de ființă dintre subiect și obiect; idealismul (în moduri cu totul diferite, după cum e un idealism logic sau psihologic) spune că subiectul este cel care *creează*, înainte de toate, relația de ființă cu obiectul. Pe de altă parte, realismul, care contribuie și el la aceeași absurditate, spune că obiectul este cel dintâi care *produce*, prin relațiile cauzale, relațiile de ființă cu subiectul. Opusă acestor două poziții, care coincid în temeiul lor, este o a treia, care ia ca premisă relația de ființă dintre subiect și obiect, de pildă poziția lui Avenarius: între subiect și obiect există o așa-numită „coordonare principală", potrivit căreia obiectul și subiectul trebuie abordate de la bun început ca aflându-se într-o relație [225]

de ființă[1]. Această relație rămâne însă nedeterminată și la fel de nedeterminat rămâne ce anume înseamnă subiectul și obiectul potrivit felului lor de a fi. O poziție care vrea să se situeze dincoace de idealism și realism, considerând că această relație ia naștere la un moment dat, dar care stă totodată dincolo de idealism și realism, deoarece încearcă să păstreze ambele poziții — idealismul și realismul — cu dreptatea fiecăreia, deși nici una dintre ele n-are dreptate, o asemenea poziție va rămâne întotdeauna, potrivit sensului ei, orientată către această teorie. Ceea ce s-a spus în cuprinsul considerațiilor de față despre cunoaștere ca fel de a fi al faptului-de-a-sălășlui-în și ceea ce a fost indicat ca sarcină a unei fenomenologii a cunoașterii, toate acestea nu stau nici dincoace și nici dincolo de idealism și realism și nici nu se situează pe vreuna dintre aceste poziții, ci stau cu totul în afara unei orientări către ele și către problematica lor.

Considerațiile ce urmează nu trebuie doar să facă mai clar sensul autentic al cunoașterii, ci trebuie mai cu seamă
[226] să ne facă să pricepem că la nivelul ființei cunoașterea are ca temei unele structuri mai originare ale *Dasein*-ului, că, de pildă, ea poate fi adevărată — poate avea *adevărul* ca predicat privilegiat — doar datorită faptului că adevărul nu este în așa de mare măsură o proprietate a cunoașterii, cât un *caracter de ființă al D a s e i n-ului însuși*. E suficient atât pentru o caracterizare preliminară a fenomenului sălășluirii-în.

§ 21. Mundaneitatea lumii

Vom trece acum la evidențierea acelei structuri care a fost cea dintâi numită*, adică la evidențierea a ceea ce

[1] R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff / Conceptul uman de lume*, Leipzig 1891, ediția a III-a, 1912.

* Cf. *supra*, p. [211].

numim „lume". Ne vom pune întrebarea: ce anume înțelegem prin „lume" (*mundaneitate* și prezent expectativ — prezentitate — expectativă)?* Ce fenomene sunt exprimate prin acest termen?

a) Mundaneitatea lumii ca acel ceva „în interiorul căruia" *Dasein*-ul face ca ceva să fie întâlnit

Din cele spuse cu privire la ființa *Dasein*-ului ca fapt-de-a-sălășlui-în — și anume că nu are sensul de includere spațială — trebuie desprins, la nivel formal, cel puțin următorul lucru: *lumea este acel ceva în care sălășluiește ființa Dasein-ului.* În mod corespunzător, acest „ceva în care" nu este un recipient spațial; în orice caz, faptul de a fi un astfel de recipient nu poate constitui caracterul primordial al lumii, dacă, în ce privește lumea, s-a stabilit că ea este acel „ceva în care" *Dasein*-ul sălășluiește, așa cum am indicat mai devreme faptul-de-a-sălășlui-în. Spațialitatea sau, mai exact spus, dimensiunea locală joacă un rol cu totul special, unul constitutiv, în ce privește ființa lumii. „Lumea" în sens ontic este acea ființare care nu este, în chip evident, *Dasein*-ul aflat în lume, ci este ființarea *în-preajma căreia Dasein*-ul își are ființa sa, ființarea *la* care acesta *se raportează.* Această ființă-raportată-la-ceva, această ființă raportată la lume are — după cum am arătat deja — caracterul *preocupării.* Preocuparea aceasta care are ca obiect lumea și care are sensul de a fi în ea în diferite moduri și potrivit unor diferite posibilități o vom determina mai exact ca *îndeletnicire* [227] cu ea. În îndeletnicirea cu lumea se temporalizează acel fapt-de-a-fi-în-lume de fiecare dată care este *Dasein*-ul.

* Termenii enumerați aici în paranteză sunt, după toate aparențele, o inserție mai târzie în text, făcută probabil în intenția de a marca punctul de pornire al unor dezvoltări mai amănunțite în direcția unei „analize temporale" a *Dasein*-ului, așa cum o întâlnim în secțiunea a doua din *Ființă și timp.* Aceste dezvoltări n-au fost însă realizate în cuprinsul prelegerii de față.

Dacă numim lumea — corelativ cu faptul-de-a-sălăș-lui-în — ca fiind acel „ceva în care" *Dasein*-ul sălășluiește, ea este văzută atunci cu privire la acel fel de a fi al faptului-de-a-sălăș-lui-în care este îndeletnicirea, cu alte cuvinte ea apare ca acel ceva cu care ne îndeletnicim. Într-o astfel de îndeletnicire cu lumea, *Dasein*-ul își află din capul locului lumea sa, iar această aflare a lumii nu constă într-o sesizare teoretică. *„Faptul-de-a-fi-din-capul-locului-în-preajma a ceva" este grijă (Sorge) care ia forma preocupării (Besorgen).* Fiind el însuși îndeletnicire cu lumea în maniera preocupării, *Dasein*-ul face *să fie întâlnită* lumea sa. Preocuparea, ca fel fundamental de a fi al *Dasein*-ului, face ca ceva să fie întâlnit. Făcând astfel să fie întâlnită lumea, *Dasein*-ul o *deschide*. Orice cunoaștere, în măsura în care este un fel de a fi al preocupării și se constituie pe baza ei, nu face altceva decât să expliciteze lumea care a fost astfel deschisă și survine doar pe temeiul preocupării. Vedem aici, desigur, o corelație cu totul specială. Și anume, cu cât lumea, cea experimentată în primă instanță, este (așa cum vom spune mai târziu) *dez-mundaneizată*, cu cât lumea experimentată în chip nemijlocit devine într-o mai mare măsură simplă natură, iar în ea este des-coperit al său simplu fapt-de-a-fi-natură ca de pildă în sensul obiectualității din fizică și cu cât comportamentul cognitiv ajunge să des-copere mai mult în această direcție, cu atât cunoașterea ca atare devine mai în măsură să deschidă și să des-copere. Triumful descoperirilor cu privire la ființare, cunoașterea ca atare îl celebrează în matematică. Aici, de fapt, cunoașterea ca atare, ca una care des-coperă — chiar dacă nici aici ea nu des-coperă, dacă stăm să o privim cum trebuie — capătă un sens radical și definitiv.

Faptul-de-a-fi-în-lume de ordinul preocupării este cel care, ca atare, face ca lumea să fie întâlnită. Fără-ndoială, suntem mult prea împovărați de fel de fel de teorii și de idei și chiar de o anume concepție naturală — ce își

are și ea îndreptățirea sa — pentru a vedea că tocmai comportamentul non-teoretic este cel care *des-coperă* nu numai lumea, ci și *Dasein*-ul însuși. *Grija*, în calitatea ei de constituție a ființei *Dasein*-ului, este cea care des-coperă lumea.

Când ne întrebăm privitor la structura fenomenală a lumii, ne întrebăm așadar privitor la acel *fel* de a fi în care ființarea numită lume *se arată pornind de la sine ca fiind* [228] *ceea ce este întâlnit*, ne întrebăm privitor la ființa acelei ființări care este întâlnită în virtutea faptului că preocuparea face ca ea să fie întâlnită. Structura întâlnirii acestei ființări care este lumea nu constă dintr-un conglomerat de modalități de concepere cu care un subiect îmbracă un obiect, nu este un set de forme aplicat unui material mundan, ci structurile întâlnirii ființării sunt unele ale însești ființei lumii, în măsura în care lumea are putința de a ni se arăta în *Dasein*-ul cotidian, acolo unde ea este și poate fi des-coperită. Acest caracter de ființă al ființării pe care o numim lume și pe care îl vom pune acum în evidență, îl vom concepe terminologic ca *mundaneitate*, și aceasta pentru a evita neclaritatea în virtutea căreia mundaneitatea ar putea fi înțeleasă ca nefiind un caracter de ființă al ființării, ci un *caracter de ființă al Dasein-ului* și doar prin aceasta și un caracter al ființării!

A determina mundaneitatea lumii înseamnă: a scoate la iveală, în structura lui, *felul în care* este întâlnită pornind de la ea însăși ființarea în interiorul căreia este *Dasein*-ul (potrivit structurii lui ca fapt-de-a-sălășlui-în), a scoate la iveală structura ființei acestei ființări. O interpretare fenomenologică a mundaneității lumii nu poate fi o descriere narativă a aspectului pe care-l au lucrurile din lume, ea nu poate povesti că există munți, râuri, case, scări, mese și așa mai departe și cum au fost create acestea toate. Nu vom putea nicicând ajunge să surprindem astfel sensul lumii, chiar dacă ne-ar sta în putință să inventariem suma totală a lucrurilor din lume. De fiecare

dată când caracterizăm astfel de lucruri cu privire la aspectul lor sau când caracterizăm relațiile dintre ele dintr-un moment sau altul, aceste lucruri sunt înțelese de la bun început ca „lucruri din lume". Ceea ce ne interesează nu este însă mulțimea celor ce survin în interiorul lumii, ci felul în care este o asemenea ființare și în care sunt toate ființările de felul acesta: *acel ceva „în interiorul căruia" Dasein-ul are ca posibilitate a sa de a fi faptul-de-a-face-ca-ceva-să-fie-întâlnit, propriu faptului-de-a-sălășlui-în, o evidențiere transcendentală a mundaneității pornind de la ființa D a s e i n-ului ca fapt-de-a-sălășlui-în*; nu urmărim să relatăm la modul narativ evenimentele din cuprinsul lumii, ci să facem o *interpretare a mundaneității*, a acelei mundaneități care caracterizează orice asemenea eveniment ca unul *mundan*.

[229] Subliniez aici în mod intenționat sensul autentic al punerii problemei, căci întrebarea privitoare la structura de ființă a lumii, la *mundaneitatea lumii*, nu este câtuși de puțin de la sine înțeleasă. Mai exact spus, nu ne stă chiar la îndemână să obținem o abordare corectă atunci când încercăm să surprindem la nivel originar ființa lumii. Dimpotrivă, vom vedea că, până în ziua de azi, considerarea filozofică a ființei lumii a fost călăuzită de fiecare dată de presupoziții cu totul determinate, atât în ce privește posibilitatea de a sesiza în mod originar lumea, cât și în ce privește sensul pe care trebuie să-l aibă ființa ei. Vom încerca să nu ținem seama de toate aceste presupoziții ce ne pot induce în eroare și să ne clarificăm mundaneitatea lumii așa cum ni se arată ea în îndeletnicirea cotidiană a *Dasein*-ului cu lumea sa, pentru a înțelege apoi, pornind de aici, în ce fel această lume dată în chipul cel mai nemijlocit poate fi des-coperită ca *natură* — pe baza anumitor motive care rezidă în parte în ea însăși și în direcții determinate de ea însăși. O astfel de des-coperire, respectiv explicitare, o înfăptuiesc în special științele naturii.

b) Mundaneitatea lumii ambiante: ambientalul, caracterul spațial primordial al „înconjurătorului" în calitatea lui de constituent al mundaneității

În cele ce urmează ne va interesa lumea ca *lume ambiantă* cu privire la mundaneitatea ei, adică cu privire la structura ce caracterizează orice lucru ca *lucru din lumea ambiantă*. Mundaneitatea lumii, adică ființa specifică a ființării „lume", este un concept de ființă specific. Spre deosebire de problema tradițională a realității ca lume exterioară, trebuie stabilit că noi ne întrebăm privitor la mundaneitatea lumii, adică privitor la felul în care este prezentă lumea în cuprinsul *preocupării celei mai nemijlocit cotidiene*. Ne întrebăm privitor la lume, la felul în care ea este întâlnită în îndeletnicirea cu ea, adică privitor la lumea ambiantă, mai exact spus privitor la *mundaneitatea lumii ambiante*. Întrebându-ne în mod special cum poate fi caracterizată mundaneitatea și indicând *ambientalul* din ea, prin aceasta punem în drepturile sale sensul autentic al *spațiului* și al *timpului* în interiorul structurii prin care se edifică mundaneitatea lumii. Ne este dată o dată cu aceasta împărțirea analizei mundaneității lumii ambiante: 1) *mundaneitatea lumii ambiante în genere* și, 2) *ambientalul lumii, în calitatea lui de constituent al mundaneității.* [230]

Mundaneitatea lumii ambiante, ființa acelei ființări în-preajma căreia se menține în primă instanță îndeletnicirea de ordinul grijii și al preocupării, îndeletnicirea *Dasein*-ului, nu trebuie nici ea înțeleasă într-un sens primordial spațial. „Înconjurătorul" (*das Um*) și „de jur împrejur înconjurătorul" (*das Umherum*) nu trebuie înțelese primordial spațial, ele nu sunt în genere spațiale, dacă definim spațialitatea ca dimensionalitate a spațiului metric, ca spațiu geometric. Pe de altă parte însă, refuzul constant al acelei spațialități pe care am fost constrânși să o adoptăm atunci când am determinat faptul-de-a-sălășlui-în și

când am caracterizat lumea, mai cu seamă lumea ambiantă, necesitatea permanentă de a exclude aici un anume sens al spațialității ne sugerează totuși că în toate aceste fenomene este în joc, într-un anume sens, ceva de felul spațialității. Așa și este, de fapt. Tocmai de aceea este decisiv să *nu* ratăm de la început întrebarea privitoare la structura *acestei* spațialități, adică să nu pornim de la o spațialitate care este specific geometrică, ci de la una care e des-coperită și extrasă din spațiul primordial și originar al lumii. Deoarece ne interesează să înțelegem sensul primordial al lumii, trebuie să înlăturăm mai întâi o anume idee de spațiu, și anume aceea a spațiului metric. Vom proceda mai degrabă invers, adică vom ajunge să înțelegem sensul spațiului metric și modificarea determinată care motivează metrica în spațialitate pornind de la o spațialitate mai originară. Însă mai înainte de toate trebuie înțeles sensul mundaneității. Modul în care au fost ordonate considerațiile noastre asupra structurii mundaneității lumii ne indică de aceea de la bun început cele două
[231] puncte ce trebuie tratate: 1) mundaneitatea lumii ambiante în genere, acel „pentru-a" care îl întâlnim, menirea funcțională; 2) ambientalul, caracterul spațial primordial al „înconjurătorului", în calitatea lui de constituent al mundaneității.

Această împărțire indică deja în ce direcție va privi primordial analiza noastră, în sensul că atunci când analizăm spațiul și spațialitatea trebuie să fi înțeles în prealabil sensul mundaneității. Această împărțire cuprinde totodată o *critică de principiu* a modului în care a fost explicată, tradițional, realitatea lumii, adică mundaneitatea ei, în măsura în care o astfel de explicare a fost în genere considerată ca o sarcină expresă și a fost realizată ca atare.

§ 22. Trecerea cu vederea, de către tradiție, a întrebării privitoare la mundaneitatea lumii: exemplul lui Descartes

Exact ca și mai înainte, vom înainta încercând mai întâi să delimităm orizontul fenomenal în chip prohibitiv, adică prin respingeri, înlăturând orice orientare a privirii care nu ne conduce către vederea fenomenului autentic. Acest lucru e important mai ales în cazul prezentei analize a lumii în mundaneitatea ei, deoarece întrebarea privitoare la structura ființei lumii a fost pusă întotdeauna ca o întrebare privitoare la ființa *naturii*, nu numai astăzi și de la apariția științei moderne despre natură, ci, într-un anume sens, încă din vremea grecilor, astfel încât întregul set de concepte de care dispunem spre a caracteriza primordial ființa lumii provine din acest tip de observație a *lumii ca natură*. La o analiză *originară* a lumii, care *nu* abordează natura ca fiind elementul primordial, ne aflăm, de aceea, într-o mare încurcătură în ce privește conceptele și, mai ales, exprimarea.

Cazul opus și cu totul extrem al determinării ființei fi- [232]
ințării ca lume, atât în ce privește metoda, cât și rezultatul, îl reprezintă Descartes. El se situează, cu această analiză și determinare a ființei lumii, într-un moment caracteristic al dezvoltării acestei întrebări, în măsura în care, pe de o parte, el preia determinările ființei lumii așa cum au fost acestea schițate de Evul Mediu și, astfel, de filozofia greacă, și totuși, pe de altă parte, prin felul său extrem de a se întreba privitor la ființa lumii, el determină traseul ulterior al tuturor problemelor, așa cum vor apărea ele apoi în *Critica rațiunii pure* a lui Kant și nu numai acolo.

Când Descartes se întreabă în genere privitor la ființa unei ființări, el se întreabă, în sens tradițional, cu privire la *substanță*. Vorbind despre substanță, el vorbește de cele mai multe ori, în sens strict, despre *substanțialitate*, iar substanțialitatea este un mod determinat al ființei, mai

exact cel privilegiat, e felul primordial de a fi care îi poate reveni în genere unei ființări. Ființările, lucrurile ființătoare în sensul cel mai larg care au felul de a fi al substanțialității sunt substanțe. Descartes nu urmează aici numai în exprimare și în concept, ci și în ce privește lucrul însuși despre care el vorbește modul de problematizare scolastic și, până la urmă, pe cel grecesc cu privire la ființare. Cuvântul *substantia* are două semnificații: el înseamnă, pe de o parte, ființarea însăși care este în modul de a fi al substanței și înseamnă, pe de altă parte, substanțialitate, corespunzător cu distincția făcută de noi între lumea înțeleasă ca lucruri care sunt în lume și mundaneitatea ca fel de a fi al lumii; trebuie însă subliniat aici că sensul mundaneității și structura substanțialității sunt fundamental diferite. *Per s u b s t a n t i a m nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.*[1] Prin *substanță* nu putem înțelege nimic altceva decât ceva care *este* într-un așa fel încât, pentru a fi, nu are nevoie de nici o altă ființare. Substanțialitatea înseamnă *simplă-prezență* care, ca ata-
[233] re, n-are nevoie de altă ființare. Realitatea unui *res*, substanțialitatea unei substanțe sau ființa unei ființări, luată în sens riguros, înseamnă: simplă-prezență în sensul suficienței, în sensul că ea nu are nevoie de un producător, de o ființare care să întrețină sau să susțină produse... *substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.*[2] O ființare care să-și fie suficientă sieși în sensul amintit al substanțialității este numai Dum-

[1] Descartes, *Principia Philosophiae* I, n. 15, p. 24 și urm. (ediția Adam-Tannery, vol. VIII). [În paginile care urmează, traducerea citatelor din Descartes este oferită de Heidegger în textul său și o urmăm ca atare. În câteva locuri însă, unde Heidegger nu oferă el însuși o traducere imediat în text și unde ea este totuși necesară, am adăugat în notele de subsol care fac trimitere la sursa citatului și traducerea lui, între paranteze drepte. — n. trad.].

[2] *Ibid.*

nezeu. Cu alte cuvinte, „Dumnezeu" este denumirea pentru acea ființare în care se realizează în genere, în adevăratul sens al cuvântului, ideea de ființă. „Dumnezeu" nu este aici altceva decât un concept pur ontologic și de aceea el este numit și *ens perfectissimum*. În această determinare a ființei lui Dumnezeu nu e de găsit nimic dintr-o caracterizare religioasă, oricare ar fi ea, ci Dumnezeu este pur și simplu denumirea pentru acea ființare în care întâlnim ființa autentică în sensul conceptului de ființă ca simplă-prezență. Dumnezeu este așadar substanța unică, adică unica ființare care *este* în sensul așa-zis „autentic" al ființei. În spatele acestui discurs despre *ens perfectissimum* stă desigur un anume concept de *ens* și de „ființă", de care Descartes era tot atât de puțin conștient ca și grecii, care l-au descoperit.

Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus.[3] Pornind de la sensul substanțialității înseși, vedem clar că, potrivit celor spuse mai înainte, orice altă ființare este doar cu ajutorul..., adică are nevoie de co-prezența lui Dumnezeu. Toate ființările care nu sunt Dumnezeu au nevoie, potrivit sensului lor, să fie produse și susținute, în timp ce pentru simpla-prezență a acelui ceva conceput ca Dumnezeu este caracteristică suficiența amintită. De aceea, ființarea care, în simpla ei prezență, are nevoie să fie produsă și susținută este, înțeleasă în raport cu ființa autentică, un *ens creatum*.

Într-un anume sens, termenul de substanță, luat în sens [234]
riguros, nu poate fi atribuit decât lui Dumnezeu. Însă în măsura în care și ființarea creată este numită *ființă*, noi folosim atât pentru caracterizarea ființei necreatului, cât și pentru ființa celor create un *singur* concept de ființă, adică putem, oarecum, să desemnăm și ființa creată drept substanță. *Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo*

[3] *Ibid.* [„Toate celelalte nu ni le putem închipui că ar exista fără concursul lui Dumnezeu"].

et illis u n i v o c e, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.[4] După cum se spunea în școli, adică în Evul Mediu, acest sens al ființei ca substanțialitate sau ca ființă în modul simplei-prezențe, ca una ce nu are nevoie de o alta, nu le revine în același sens lui Dumnezeu și celor create. Un concept este univoc (ὁμώνυμον) atunci când conținutul său de semnificație, adică acel ceva pe care îl are în vedere și care este desemnat cu ajutorul lui este avut în vedere în același sens. Când spun de pildă că „Dumnezeu este" și că „lumea este", rostesc, ce-i drept, în ambele cazuri, ființa, însă înțeleg două lucruri diferite și nu pot înțelege termenul „este" în același sens, nu-l pot înțelege în mod univoc; căci, în acest caz, ori aș înțelege prin aceasta creatul însuși ca fiind necreat, ori aș coborî ființa necreată, care este Dumnezeu, la nivelul creaturii. Cum, potrivit lui Descartes, între felul de a fi al acestor două ființări este o diferență *infinită*, expresia „ființă", folosită totuși pentru amândouă, nu este folosită cu aceeași semnificație, adică în mod univoc, ci (lucru pe care Descartes nu-l spune aici în chip expres, dar pe care îl spune scolastica) în mod *analogic*. Despre Dumnezeu și despre lume nu pot vorbi decât prin analogie ca despre niște ființări, cu alte cuvinte conceptul de ființă, în măsura în care este în genere folosit pentru întreaga varietate a ființărilor posibile, are caracterul unui concept analogic. Această analogie prezentă în sensul ființei a fost descoperită pentru prima oară de Aristotel, iar această
[235] descoperire reprezintă totodată un progres autentic față de concepția platoniciană asupra conceptului de ființă.

Această întrebare, anume dacă conceptul de ființă este, în ce privește ființa lui Dumnezeu și a lumii, analogic sau univoc și în ce sens este el univoc, a jucat un rol important în Evul Mediu și mai cu seamă în Evul Mediu târziu, iar

[4] *Ibid.*

toată această problemă a determinării ființei lui Dumnezeu și a lumii în direcția arătată a influențat de asemenea, pe o cale negativă, întreaga dezvoltare teologică a lui Luther. În ambele enunțuri, „Dumnezeu este" și „lumea este", ființa este astfel vizată încât putem spune, precum Descartes: *...nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.*[5] Când facem aceste două enunțuri despre ființă, nu putem vedea cu claritate că este avut în vedere ceva comun celor două. Desigur, prin această formulare a problemei, Descartes rămâne în chip esențial în urma celor pricepute de Evul Mediu, care a privit mai exact în această direcție.

Cele două ființări despre care se poate spune totuși, într-un anume sens, că sunt substanțe, sunt în orice caz *substantiae creatae*, ființări care, ce-i drept, n-au nevoie, într-un anume sens, de ființa lui Dumnezeu, dacă facem cu totul abstracție de nevoia lor principală, aceea de a fi produse și de a fi susținute în simpla-prezență. Dacă fac abstracție de această nevoie a ființei create ca una ce este creată, atunci în cuprinsul celor create există totuși ceva despre care se poate spune, într-o anume măsură, că nu are nevoie de altceva, și anume *substantia corporea* și *substantia cogitans creata sive mens*, pe de o parte lumea corporală, pe scurt „lumea", pe de altă parte *mens*, spiritul, „conștiința". Aceste două ființări sunt unele *quae solo Dei concursu egent ad existendum.*[6] Dacă, pentru a fi, au în genere nevoie de ceva, ele au nevoie numai într-o singură privință, și anume numai de co-prezența lui Dumnezeu, în rest, spre deosebire de celelalte ființări, ele își sunt [236]
suficiente, adică sunt într-un fel substanțe, și spunem „într-un fel" deoarece ele sunt substanțe finite, în timp ce Dumnezeu este *substantia infinita*.

---

[5] *Ibid.* [„Nici o semnificație a numelui nu poate fi distinct înțeleasă ca fiind comună lui Dumnezeu și creaturilor"].

[6] *Ibid.*, n. 52, p. 25. [„care, pentru a exista, n-au nevoie decât de Dumnezeu"].

Ofer în mod intenționat această construcție oarecum deductivă a doctrinei lui Descartes despre ființă, deoarece aici se poate vedea cum întreaga sa observație asupra ființei lumii este construită din orizontul unei doctrine despre ființă dinainte date. Întrebarea este: prin ce anume și în ce fel este sesizată o ființare? Descartes spune că prin atribute, prin intermediul a ceva care trimite prin sine însuși și prin propriul său conținut la adevărata ființare. În acest context urmează o remarcă importantă, al cărei sens nu poate fi lesne priceput până la capăt și asupra căreia nu vom putea insista mai mult pentru moment*.

Descartes spune: *Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit*;...[7] Însă o ființare care este cu adevărat, adică substanța, Dumnezeu, nu poate fi sesizată în primă instanță pornind numai de la faptul că ea este. Prin urmare, noi nu putem sesiza ființarea în mod primordial în ce privește modul său de a fi. Tocmai ființa unei ființări e cea care nu ne e accesibilă astfel. *Quia hoc solum*, căci ființa unei ființări, luată numai pentru sine, *per se nos non afficit*, pornind de la sine nu ne „afectează". Prin urmare, spune Descartes, nu avem un acces primordial și originar la ființa ființării ca atare. Ceea ce Descartes exprimă în acest mod aici, anume că ființa luată numai pentru sine nu ne afectează, Kant a formulat mai târziu cu simplitate, spunând: „ființa nu este un predicat real"**, adică nu este un dat care să fie sesizabil pe calea vreunei receptivități sau afecții. Deoarece nu ne stă în putință să

---

* Heidegger va reveni asupra acestei discuții în cuprinsul § 30. Cf. *infra*, p. [403].

[7] *Ibid.*

** *Critica rațiunii pure* (A 598 / B 626), în capitolul intitulat *Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes / Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice privind existența lui Dumnezeu.*

sesizăm, în mod primordial și izolat, ființa ființării, ci sesizăm întotdeauna, în primă instanță, *ce* anume este o ființare, pe grecește spus εἶδος-ul, aspectul ei, trebuie atunci ca și în sesizarea ființei adevăratei ființări să pornim de la [237]
atribute, cele pornind de la care ni se prezintă apoi natura ființării și ființa sa. Această frază caracteristică, anume că „ființa pentru sine nu este pentru noi experimentabilă în ființare deoarece ea nu ne afectează" reprezintă poate, fără ca Descartes să o fi știut și fără ca acest lucru să fi fost înțeles în cele din urmă de către Kant în teza sa, modul cel mai pătrunzător în care ființa acelei ființări pe care o numim lume a fost fixată într-un sens pe de-a-ntregul formal, acela că nu suntem afectați de ființa lumii. Acest concept al afecției ar avea nevoie desigur să fie lămurit în conținutul lui, iar această lămurire nu se poate face nici ea fără a analiza mai înainte în mod satisfăcător ființa acelei ființări care suntem noi înșine. Căci există de bună seamă o ființare care nu poate fi concepută primordial *decât* pornind de la *ființa* ei și — dacă trebuie înțeleasă filozofic — ea va trebui să fie astfel concepută.

Potrivit lui Descartes — a cărui orientare, spus pe scurt, nu depășea limitele ontologiei grecești —, pentru a concepe ființa ființării este nevoie să ne orientăm în prealabil pornind de la un atribut, de la o determinare a ceea ce este de fiecare dată ființarea. Dat fiind contextul în care preluăm și discutăm această problemă, să ne limităm acum doar la una dintre cele două ființări create, la *res corporea*. Căci vrem să înțelegem cum determină Descartes în mod primordial *ființa lumii*.

Ființa lui *res corporea* o vom putea concepe pornind de la atributele primordiale ale acestui *res*, de la acele *proprietas* primordiale, de la ceea ce îi este propriu întotdeauna acestei ființări ca atare și care rămâne dincolo de orice schimbare. *Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit,*

et ad quam aliae omnes referuntur.[8] Există pentru orice substanță un atribut privilegiat, o determinare cu totul privilegiată a ce anume este ea, și anume determinarea
[238] a ce anume constituie „natura" acestei ființări, ființa ei, și la care trebuie raportate toate celelalte determinări a ce anume este ființarea — o determinare implicată deja, în mod necesar, în enunțarea oricărei alte determinări. Pentru orice substanță există o determinare privilegiată a ce anume este ea, o proprietate a ei privilegiată. *Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit*;...[9] Anume întinderea în lungime, în lățime și în adâncime este cea care constituie ființa autentică a acelei substanțe pe care o numim „lume" (*natura substantiae*, adică substanțialitatea — simpla-prezență a acestei ființări, care constituie modul în care ea este întotdeauna).

Substanțialitatea lumii, ființa autentică a lumii este constituită prin *extensio*, prin întindere. *Nam omne aliud quod corpori tribui potest*,...[10], toate celelalte despre care putem spune că aparțin unei asemenea ființări care este ca lucru din lume, *extensionem praesupponit*, presupun întinderea și sunt de aceea, *estque tantum modus quidam rei extensae*, doar un mod al faptului-de-a-avea-întindere, așa cum sunt de pildă *divisio*, *figura*, *motus*. Astfel, *figura*, de pildă, forma unui lucru din lume, *nonnisi in re extensa potest i n t e l l i g i*, nu poate fi „înțeleasă" altfel decât în orizontul faptului-de-a-avea-întindere, *nec motus*, și, la fel, mișcarea, *nisi in spatio extenso*, nu poate fi înțeleasă altcumva decât ca având loc într-un spațiu întins. *Sed e contra*, însă dimpotrivă, *potest intelligi extensio sine figura vel motu*, întinderea poate fi concepută foarte bine fără ca forma și mișcarea să fie și ele înțele-

[8] *Ibid.*, n. 53, p. 25.
[9] *Ibid.*
[10] *Ibid.*

se și concepute. Cu alte cuvinte: *extensio*, întinderea, este acea determinare de ființă care trebuie să fie dintru început prezentă în ființarea din lume, înaintea oricăror alte determinări și pentru ca celelalte să poată fi; ceea ce înseamnă că spațiul este apriori-ul.

Punerea kantiană a problemei este aici cu deplină cla- [239]
ritate prefigurată. Aceeași determinare pe care Descartes o realizează aici, în prima parte din *Principia*, cu privire la *substantia creata*, luată ca *substantia corporea* el o realizează, de asemenea, și cu privire la cealaltă substanță, *res cogitans*.

A fost numit întindere ceea ce determină în chip autentic ființa, adică substanțialitatea acestei ființări. Cum determină și cum justifică în acest moment Descartes ființa lumii ca *res extensa*? Pe ce bază ajunge el să determine astfel ființa lumii și care este modul primordial de experimentare care va trebui să facă accesibilă mundaneitatea lumii? Pornind de aici se va putea vedea în ce fel întrebarea privitoare la realitatea lumii, la mundaneitatea lumii, este împinsă prin Descartes însuși într-o direcție cu totul determinată, într-o direcție în care el ajunge să preia, cu unele modificări la nivelul conceptelor, toate categoriile prin care tradiția determinase ființa lumii, acele categorii create chiar de greci. Acest proces s-a continuat apoi până în *Logica* lui Hegel.

Dacă dorim să formulăm toate acestea într-o manieră radicală, vom putea spune că determinările fundamentale ale ființei lumii — adică, aici, ale naturii — sunt obținute de Descartes pornind de la Dumnezeu; lucrurile vor rămâne așa și pentru filozofii ce vor urma, inclusiv pentru Kant. Dumnezeu trebuie înțeles aici ca un concept ontologic, cu o funcție categorială specifică, aceea că în ființa sa este reprezentat sensul ființei, ce va fi folosit apoi pretutindeni, prin derivație, pentru diferitele domenii de ființă. Această conexiune devine vizibilă la Descartes mai

cu seamă în considerarea celor două substanțe, *res cogitans* și *res extensa*, prin raport cu substanța autentică, *substantia infinita*, *Deus*. Descartes spune desigur că adevărata determinare fundamentală a lui Dumnezeu este tocmai *perfectio*, și anume *perfectio entis*, adică ființa ca atare în sensul cel mai propriu al cuvântului, însă, pe de altă parte, el subliniază totodată că această ființă nu ne stă în putință
[240] s-o experimentăm în mod primordial în ea însăși, că, prin urmare, atât substanța infinită, cât și substanța finită ne sunt accesibile prin atribute. *Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam*, ...[11] Ba chiar mai lesne cunoaștem substanța întinsă sau substanța gânditoare, cea dotată cu conștiință, decât substanța singură. ... *omisso eo quod cogitet vel sit extensa*, lăsând la o parte faptul că ea gândește, respectiv că este întinsă. El subliniază aici din nou greutatea noastră de a cunoaște substanțialitatea substanței, în măsura în care aceasta este diferită *ratione tantum*, numai prin modul în care este privită, astfel că substanțialitatea nu poate fi *realiter* separată de substanță. Cele două substanțe sunt date deci prin atribute, respectiv prin *proprietas*. Proprietatea cea mai proeminentă a lumii ca *corpus* este *extensio* și în ea se întemeiază toate celelalte determinări ale lumii precum *figura* și *motus*, forma și mișcarea. Concepând aceste atribute ca moduri ale întinderii, putem vedea cu claritate faptul că într-unul și același corp, cantitatea și întinderea lui în ansamblu fiind menținute, modul de repartizare a dimensiunii se poate totuși schimba într-un moment sau altul. ... *unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem,...: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum*

[11] *Ibid.*, n. 63, p. 31.

longitudinem.[12] ... păstrându-se una și aceeași cantitate, un corp poate fi întins în moduri diferite, el poate fi întins în acest moment mai mult în lungime și mai puțin în lățime și adâncime, iar apoi mai mult în lățime și mai puțin în lungime, cantitatea totală fiind totuși păstrată în aceste modificări ale diferitelor dimensiuni și cantități. Se poate astfel vedea, — și aceasta vrea să spună aici Descartes — că și în cazul modificării formei corpului identitatea lui se păstrează și — potrivit conceptului antic de ființă [241]
- ea este prezentă în mod autentic, întotdeauna; deoarece *extensio* rămâne aceeași în orice schimbare a formei, tocmai de aceea ea constituie ființa autentică în corpuri.

... itemque diversos modos extensionis sive ad extensionem pertinentes, ut figuras omnes, et situs partium, et ipsarum motus, optime percipiemus, si tantum ut modos rerum quibus insunt spectemus;...[13] Corpul îl sesizăm deci în modul cel mai autentic atunci când raportăm la *extensio* tot ceea ce sesizăm și determinăm în el, deci și mișcarea, însă mișcarea doar atunci, *et quantum ad motum, si de nullo nisi locali cogitemus*,...[14], când avem în vedere numai mișcarea ca schimbare a locului, *ac de vi a qua excitatur (...) non inquiramus.*[15] ... neîntrebându-ne însă mai departe, privitor la forța de care el este pus în mișcare.

Descartes știa că prin această determinare a corpului este exclusă tocmai forța sau, cum spunem astăzi, energia, și acesta este fenomenul care mai târziu l-a făcut pe Leibniz să supună determinarea carteziană a ființei naturii unei critici de esență, corelată cu introducerea lui *vis*.

Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente conjunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam

---

[12] *Ibid.*, n. 64, p. 31.
[13] *Ibid.*, n. 65, p. 32.
[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*

externa corpora prodesse possint aut nocere;...[16] Pentru a sesiza natura în sensul ei autentic este suficient, spune Descartes, să observăm că acele *perceptiones* ale simțurilor, adică modul de experimentare pe care ni-l garantează simțurile, sunt raportate toate doar la om, în măsura în care el este o *conjunctio corporis cum mente*, o cuplare a conștiinței cu corporalitatea; este suficient să observăm că simțurile „*ordinarie*", cele care, potrivit sensului lor cel mai propriu, „reprezintă regula", nu ne spun nimic despre ce anume este lumea, ci ne spun doar *prodesse possint aut nocere*, cât de mult ne folosesc sau ne dăunează *externa corpora*, adică lumea, lucrurile corporale din exterior. Descartes susține că simțurile n-au, în fond, nici cea mai mică funcție de cunoaștere sau de comunicare a cunoștințelor, ci sunt orientate într-un sens specific către menținerea corporalității sau a omului în întregul lui ca o ființă organică. De fapt nu se poate spune aici „organic", deoarece știm cu toții că Descartes concepe omul ca pe o mașină, că el transpune conceptul său extrem de natură în sfera organicului, a ființei biologice. *...; non autem (...) nos docere, qualia in seipsis existant*[17], simțurile nu ne oferă nici o informație despre cum sunt corpurile în ele însele. *Ita enim sensuum praejudicia facile deponemus, et solo intellectu, ad ideas sibi a natura inditas diligenter attendente, hic utemur.*[18] O dată recunoscut faptul că simțurile nu au în fond nici o funcție de cunoaștere, putem ușor renunța la ele și la prejudecățile legate de ele și să ne concentrăm exclusiv asupra lui *intellectio*, asupra purei cunoașteri prin intelect. Aflăm acum clar exprimat faptul că singurul mod de acces către adevărata ființă a lumii rezidă în *intellectio* (în λόγος).

[242]

[16] *Ibid.*, II, n. 3, p. 41.
[17] *Ibid.*, II, n. 3, p. 41 și urm.
[18] *Ibid.*

Intellectio are o întâietate esențială față de *sensatio*. *Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum.*[19] Dacă observăm aceasta, atunci vom vedea că adevărata natură, ființa autentică a materiei, a corpului, nu constă în aceea că un corp este ceva solid, greu, colorat și așa mai departe, ci ființa, natura sa constă numai și numai în faptul că este întins [243] în lungime, lățime și adâncime. Descartes nu afirmă acest lucru numai pentru că încearcă să realizeze o critică a senzorialității în ce privește capacitatea ei de a sesiza obiectiv lumea, ci el arată totodată că astfel de determinări precum *durities*, duritatea, *pondus*, greutatea, *color*, culoarea, pot fi gândite oarecum ca fiind absente din ființa corporală, fără ca, prin aceasta, ea să se modifice în vreun sens. *Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indiciat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit. Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis eius naturam dependere.*[20] Greutatea, masa, culoarea, duritatea, toate acestea pot fi luate din corp și natura lui autentică rămâne intactă. Însă

[19] *Ibid*, II, n. 4, p. 42.
[20] *Ibid.*

asta înseamnă că natura corpului nu depinde de masă, culoare, greutate și duritate.

Descartes arată acest lucru cu claritate, aducând un exemplu relativ la duritate. Duritatea, spune el, ne este dată ca rezistență a unui corp la atingere, de pildă la atingerea cu mâna. Să admitem, spune el, că lucrurile din natură, ca unele ce sunt întinse, au o viteză egală cu aceea cu care îndrept mâna spre corpul ce trebuie atins, astfel că, în cazul unei aceleiași viteze a corpului ce trebuie atins și a mâi-
[244] nii ce se mișcă, el nu va fi nicicând atins. Prin urmare, spune Descartes, nu e o contradicție să consider că viteza lumii poate dispărea în acest fel și, dacă acest lucru nu e absurd, atunci se poate vedea că pipăirea, respectiv rezistența și, prin aceasta, duritatea, nu țin de ființa corpului. Vedem aici în chip deslușit cum un mod cu totul primordial de acces la lume, așa cum este pipăirea, este de la bun început transformat prin interpretarea lui Descartes într-un proces din natură; Descartes nu ia în seamă câtuși de puțin fondul fenomenal al pipăirii ca experimentare a ceva, ci interpretează de la bun început pipăirea în sens mecanic, ca natură, înțelegând-o ca un soi de mișcare a unui lucru numit mână către un alt lucru oarecare, care se depărtează de el. Descartes, cu toate că îl vede foarte bine, nu păstrează fondul de fenomene prezent aici, adică îl deturnează, în măsura în care îl transformă în mod fatal, prin interpretarea sa, în această relație mecanică de mișcare dintre corpul ce trebuie atins și corpul ce atinge.

Leibniz a încercat să arate, pe o altă cale (asupra căreia nu vom trata aici mai în amănunt), că ființa corpurilor nu poate fi determinată pornind numai de la *extensio*. Descartes, către sfârșitul celei de-a doua părți din *Principii*, în care dezvoltă în esență aceste structuri precum *extensio*, *spatium*, *locus*, *vacuum* și așa mai departe, rezumă concepția sa spunând: *Nam plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam*

illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam Geometrae quantitatem vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumunt;...[21] Mărturisesc deschis că nu recunosc nici o altă obiectualitate a lucrurilor corporale decât pe aceea care poate fi în toate felurile divizată, modelată și al cărei loc poate fi schimbat. Și am în vedere acea determinare pe care geometrii sau matematicienii o numesc cantitate și care e singura pe care și-o iau ca obiect, *pro objecto*, al demonstrațiilor lor ...*ac nihil plane in ipsa considerare, praeter istas divisiones, figuras et motus; nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare, tam evidenter deducatur, ut pro Mathematica demonstratione sit habendum.*[22] ... privitor la natura lumii nu trebuie luat în considerare și recunoscut ca adevărat decât ceea ce poate fi dovedit matematic pe temeiul acestor concepte, cele mai generale, precum *extensio, figura, motus. Et quia sic omnia Naturae Phaenomena possunt explicari, ut in sequentibus apparebit, nulla alia Physicae principa puto esse admittenda, nec alia etiam optanda.*[23] Astfel, cum toate fenomenele din natură pot fi clarificate suficient pe această cale, adică prin măsurare și prin determinarea relațiilor de întindere, cred că nu pot fi admise pentru fizică alte principii decât cele matematice. [245]

Pe ce cale este determinată aici ființa lumii? — pornind de la un mod cu totul determinat al cunoașterii obiectelor, cel matematic. Ființa lumii nu este altceva decât *obiectivitatea proprie sesizării naturii prin calcul și măsurare*. Fizica este acum, spre deosebire de orice cunoaștere antică și medievală a naturii, *fizică matematică*. Numai ceea ce e determinabil în natură pe cale matematică poate fi,

[21] *Ibid.*, II, n. 64, p. 78 și urm.
[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*

în cuprinsul ei, cunoscut în adevăratul sens al cuvântului și doar ceea ce este astfel cunoscut, adică prin matematică, este ființa *adevărată*. Această ființă adevărată, astfel cunoscută, este ființa autentică a lumii, deoarece, pentru Descartes, *verum ens* este echivalent cu *certum est*. Ființa autentică a lumii este determinată *a priori* pornind de la un anume mod posibil de cunoaștere, de la cel prin care lumea este înțeleasă ca natură.

Ființa lumii este acel ceva care, în cuprinsul lumii, poate fi sesizat cu ajutorul unui anume mod de sesizare, cel matematic, pe care Descartes îl consideră ca fiind tipul cel
[246] mai înalt de cunoaștere în genere. La bază stă o corelație cu totul determinată, cea între ființă și adevăr *(Wahrsein)* și, prin urmare, între ființă și cunoaștere. Lumea nu este interogată cu privire la mundanitatea ei, cu privire la felul în care ea se arată în primă instanță pentru ca, pornind de aici, să fie apoi determinată spațialitatea, ci se întâmplă tocmai invers: se pornește de la o anumită idee de spațiu, respectiv de la ideea de *extensio*, înțeleasă ca o condiție de ființă pentru o anumită cognoscibilitate și, pornind de la ea, este apreciat *a priori* ce anume poate aparține sau nu ființei naturii; prin adoptarea criteriului *certitudinii* asupra ceea ce e sesizabil în cuprinsul lumii ca ființă autentică este decis un anumit *ideal de cunoaștere*.

Însă chiar dacă nu ne situăm pe poziția extremă a lui Descartes — extremă în măsura în care ea vede ființa corpurilor doar în *extensio* — și dacă determinăm mai concret corporalul, așa cum procedează Leibniz atunci când socotește că energia este determinarea fundamentală a corpului, chiar și atunci lumea va rămâne determinată primordial ca natură.

Kant, deopotrivă, a conceput natura, și deci lumea, în acest sens. Am putea spune acum că, în cele din urmă, se poate lesne vedea cu privire la acest mod de sesizare a ființei lumii, în sensul cunoașterii matematic-fizice, că este unul unilateral. Dar fiindcă putem vedea acest lucru, la

fel de ușor este să revocăm acest mod de sesizare, iar însuși Descartes ne oferă pentru aceasta cea mai bună îndrumare, prin cunoscutul *exemplu al cerii* din *Meditația a doua*.

N-avem nevoie decât să privim această bucată de ceară relativ la ceea ce, în ea, este dat în chip nemijlocit, fără a ne îndrepta atenția, așa cum face cunoașterea matematic-fizică, către ceea ce se menține dincolo de orice schimbare a calităților sesizate în chip nemijlocit. Dacă vom considera bucata de ceară așa cum este ea dată prin *sapor*, *odor*, *color*..., având o anumită culoare și un anume gust, o anumită duritate, o anumită răceală la atingere și o anumită rezonanță, vom avea atunci o ființare dată nemijlocit, un lucru din lume, iar modul de acces la el este percepția senzorială. Numai că percepția senzorială este și ea o sesizare teoretică a lucrului, iar ființarea care este lucrul de [247]
ceară este și aici determinată în măsura în care ea este întâlnită de către *o percepere considerativă*. Însă, până la urmă, se poate face un pas înapoi și se poate admite, în fine, că acest mod de sesizare vine să ne arate lucrul de ceară tot ca lucru din natură, în măsura în care acesta este caracterizat și aici prin proprietăți date în chip nemijlocit sesizării, în măsura în care nu e dat exclusiv prin cantități, ci prin calități senzoriale. Ceea ce îi mai lipsește pentru a-l putea caracteriza ca lucru din lume în adevăratul sens al cuvântului ar fi anumite predicate de valoare: bun, rău, lipsit de frumusețe, frumos, potrivit, nepotrivit și așa mai departe, ce se atribuie de obicei lucrului material din natură, predicate pe care le poartă în ele, de asemenea, toate obiectele menite folosirii. Dacă mergem atât de departe și acceptăm, pe lângă calitățile senzoriale, și anumite predicate de valoare ale lucrului senzorial, s-ar putea atunci ca lucrul *practic*, lucrul așa cum se găsește el în lume în primă instanță, să fie pe de-a-ntregul determinat de noi. El este un lucru din natură al cărui substrat fundamental

este materialitatea, însă dotat, totodată, cu predicate de valoare.

Tot astfel încearcă și fenomenologia actuală să determine în primă instanță, în ființa sa, lucrul din lumea ambiantă. Această determinare nu este totuși, în punctul ei de plecare, esențial diferită de cea carteziană. Și aici este instituit ca obiect al observației și al percepției un lucru, iar perceperea este, așa cum în mod caracteristic s-a spus, completată printr-o percepere a valorii. După cum vom ajunge să vedem, ființa autentică a lucrului, ca una ce ține de lumea ambiantă, este trecută cu vederea, așa cum se întâmplă și în cazul fixării carteziene extreme a lui *res corporea* ca *res extensa*. Putem spune chiar că această caracterizare a lucrului din lume ca lucru din natură dotat cu valoare este cu atât mai funestă cu cât are aparența unei caracterizări adecvate, originare, pe când în spatele ei stau, factic vorbind, întreaga edificare și constituire a unui lucru din natură, a unui lucru cu proprietăți, cu calități, fie ele calități de valoare, predicate de valoare. Lucrul rămâ-
[248] ne naturalizat, nu se ajunge la ființarea ca lume ambiantă și nici măcar mundaneitatea acestei lumi nu este adusă în perimetrul privirii sau explicată. De asemenea, nici nu se întreabă în mod concret cu privire la ea, și aceasta deoarece determinarea de față ia naștere printr-o abordare cu totul specială a lumii, una exemplară, în măsura în care un lucru este considerat în primă instanță așa cum este el prezent într-o percepție izolată. Dacă vom cerceta însă temeinic acest mod de determinare a lumii, vom vedea în chip deslușit că, mai cu seamă de la Descartes încoace, ființa lumii a fost caracterizată întotdeauna relativ la anumite moduri și capacități de sesizare — senzorialitate, fantezie, intelect — apărute ele însele în contextul unei anumite caracterizări a omului, adică în contextul cunoscutei definiții antropologice, *homo animal rationale*. O anumită interpretare biologică și antropologică favorizează anumite moduri posibile de sesizare a lumii, iar acestea

decid ce anume, din cuprinsul lumii, este accesibil în ființa sa, decid asupra felului în care este determinată însăși ființa lumii.

Această disociere în cuprinsul capacităților determinate ale omului a rămas dominantă în filozofie și ea vine să decidă dinainte asupra posibilității de a determina ființa lumii. În ordine inversă, *spiritul* și *persoana* sunt caracterizate pornind de la lumea astfel determinată, adică în corelație cu aceste capacități antropologice, concepute într-o manieră specifică. Spunându-se că spiritul și persoana, adică ființarea care constituie ființa acestor capacități, nu sunt natură, ba chiar dimpotrivă (astfel că ajungem să ne mișcăm mereu în cerc), ființa spiritului este derivată din ființa naturii, determinată așa cum am arătat. În acest context iau naștere, la Kant de pildă, *antinomiile*.

Antinomia libertății nu ia naștere atât dintr-o analiză a problemei libertății și a existenței specifice a omului, cât mai degrabă din faptul că, la Kant, ființa omului este văzută totodată ca fiind inclusă în ființa naturii. Ființa naturii el o concepe în maniera lui Descartes, ca natură a științelor [249]
naturii și o vede determinată, în sensul cel mai larg, de *cauzalitate*. Două ființări determinate, ambele caracterizate în fond pornind de la ființa naturii, sunt confruntate în așa fel încât din această opunere a lor rezultă anumite imposibilități, așa-numitele *antinomii*. Antinomia este posibilă doar fiindcă ființa a ceea ce este pus aici în antinomia însăși este insuficient analizată.

Vedem astfel la Descartes, în chipul cel mai simplu și cât se poate de limpede, că un întreg lanț de presupoziții ne face să ne îndepărtăm de fenomenul autentic al lumii. Am văzut în ce fel Descartes încearcă să reducă toate determinările ființei corporale — cele care apoi, chiar imediat după el, în *empirismul englez*, erau desemnate ca fiind *calități senzoriale secundare*, deosebite de cele primordiale — la determinarea fundamentală a lui

res extensa, adică la *extensio*, pentru a face astfel posibilă o cunoaștere a lumii care, în ce privește gradul ei de certitudine, să nu se deosebească de cunoașterea lui *res cogitans*. Însă vedem totodată că ființa lumii, concepută în prealabil ca natură, pe temeiul anumitor judecăți, nu poate fi obținută nici printr-o reconstrucție teoretică ce face cale întoarsă către *res extensa*, către lucrul senzorial și apoi către lucrul dotat cu valoare și că, dimpotrivă, obiectivarea specific teoretică este păstrată în toate aceste determinări, ceea ce face ca analiza să fie și mai mult îndreptată într-o direcție greșită. Lumea ar rămâne *dez-mundaneizată* chiar și în cazul în care evidențierea primordială a realității autentice a lumii ar fi pusă în legătură cu o sarcină originară: aceea de a face analiza realității părăsind, în primă instanță, orice obiectivare teoretică specifică. Vedem însă că, pe parcursul problematizării de ordin științific a realității, modul originar de întâlnire a lumii ambiante a fost întotdeauna abandonat în favoarea concepției încetățenite prin care lumea este văzută ca realitate de ordinul naturii, și aceasta pentru a putea interpreta fe-
[250] nomenele specifice ale lumii pornind de la ceea ce știința cunoaște în mod teoretic despre obiectualitatea naturii.

Desigur că, dacă privim contribuția lui Descartes la constituirea științelor matematice ale naturii, adică la elaborarea fizicii specific matematice, aceste considerații au o semnificație fundamental pozitivă. Privindu-le însă în contextul unei teorii generale a realității lumii, se va vedea că tocmai acum își face apariția o funestă îngustare a problematicii realității, nedepășită nici până azi. Această îngustare domină întreaga tradiție de până în prezent a filozofiei. Ea a fost pregătită, într-o oarecare măsură, de filozofia greacă, în măsura în care acolo, cu toate că lumea nu a ajuns să fie experimentată în sensul extrem al matematizării, ea a fost totuși, în conformitate cu o trăsătură naturală a cunoașterii, experimentată ca πράγματα, ca „acel ceva cu care avem de-a face", fără a fi însă înțeleasă on-

tologic în acest sens, ci mai degrabă în sensul mai larg de lucru din natură. Însă faptul că lumea ca natură continuă să fie luată ca reper atunci când este pusă întrebarea privitoare la realitatea lumii ne arată totodată că modul originar în care lumea ambiantă este întâlnită nu poate fi conceput de la sine, fără nici cea mai mică străduință în acest sens; dimpotrivă, acest fenomen este în mod caracteristic trecut cu vederea. Ceea ce nu e întâmplător, în măsura în care *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume în sensul preocupării *se contopește* cu această lume de care el se preocupă și este, ca să spunem așa, „antrenat" în ea, în așa fel încât chiar și în cazul celui mai natural și mai nemijlocit fapt-de-a-fi-în-lume, lumea în mundaneitatea ei nu este cătuși de puțin experimentată tematic. Lumea este experimentată în chip explicit abia atunci când este vizată în manieră teoretică; lumea întâlnită printr-o vizare de ordin teoretic este tematizată atunci când ne întrebăm în mod teoretic privitor la ființa ei.

Acest fapt cu totul aparte, anume că fenomenul primordial al lumii este trecut cu vederea, precum și obstinația și forța cu care s-a impus și a pătruns acel mod de [251]
sesizare prin care lucrul este perceput și determinat în manieră teoretică, toate acestea nu pot fi elucidate decât pornind de la felul esențial de a fi al *Dasein*-ului. Când vom reuși acest lucru, când vom înțelege felul de a fi al acestei sesizări teoretice specifice și preeminența însăși pe care ea o deține, abia atunci vom înlătura prejudecata care a împiedicat întotdeauna o analiză primordială a lumii.

§ 23. Punerea în lumină, într-o manieră pozitivă, a structurii fundamentale a mundaneității lumii

Dar cum trebuie determinată acum în mod pozitiv mundaneitatea lumii? Cum putem enunța ceva despre structura mundaneității, astfel încât să facem abstracție de orice

teorie și mai cu seamă de această obiectivizare extremă? Vom organiza considerațiile noastre potrivit planului deja amintit, întrebându-ne mai întâi care sunt caracterele mundaneității lumii în genere și, apoi, care este structura ambientalului, în calitatea lui de constituent privilegiat al mundaneității. Cea dintâi sarcină, și anume analiza mundaneității lumii ambiante, va fi împărțită, potrivit lucrului ce trebuie analizat, în trei etape: 1) *punerea în lumină* a caracterelor întâlnirii lumii; 2) *interpretarea* structurii întâlnirii, adică punerea în lumină ca fenomen a legăturii de fundare dintre înseși caracterele întâlnirii; 3) *determinarea* structurii fundamentale a mundaneității ca *totalitate de meniri funcționale*.

Vor fi lămurite, în aceste trei etape, *patru întrebări ce țin de tradiție*: 1) de ce, în filozofie, de la începuturi și până în prezent, a fost trecută cu vederea structura autentică a ființei lumii, în speță mundaneitatea, care este primordială; 2) de ce această structură de ființă, chiar și atunci când pentru ea a fost introdus un fenomen înlocuitor, prin predicatele de valoare, este privită întotdeauna ca având nevoie să fie explicată și derivată din altceva; 3) de ce
[252] explicarea care i se oferă caută să o fundeze într-un strat fundamental al realității și să o clarifice pornind de la acesta; 4) de ce realitatea aceasta fondatoare a fost concepută ca ființă a naturii, ba chiar în sensul obiectivității din fizica matematică.

După parcurgerea celor trei etape principale amintite vom încerca să înțelegem mai bine *tipul de prezență* care este specific lumii ambiante. Dar trebuie spus de la bun început (deoarece numai astfel analiza noastră va putea fi înțeleasă) că ne vom transpune astfel în sfera relațiilor naturale specifice, cea în care ne mișcăm permanent; nu este propriu-zis nevoie de această transpunere, ci doar de o punere în relief explicită a tipului de comportament în care ne mișcăm permanent, la nivel cotidian, unul care,

din motivele amintite, este, în primă instanță, cel mai puțin vizibil.

a) Analiza caracterelor întâlnirii lumii (trimiterea, totalitatea trimiterilor, familiaritatea, „impersonalul «se»")

Întrebarea pe care ne-o punem este cum se arată lumea în sfera preocupării cotidiene. Această ființare, lumea, ni se prezintă prin caracterul de *„a sluji la"*, de *„a contribui la"*, respectiv de a fi *„dăunător pentru"*, *„important pentru"* și așa mai departe. Mundanul* este întâlnit întotdeauna, ca ceea ce este el însuși, *prin trimitere și ca trimitere la altceva.* Cuvântul *„trimitere"* va fi folosit de acum înainte ca termen tehnic.

Celălalt element care, printr-o astfel de trimitere (adică prin capacitatea de a sluji, prin capacitatea de a contribui sau prin altele de acest fel) ajunge și el, ca să spunem așa, să fie automat prezent, este acel *„la-ce-anume"* pe care îl pune în joc capacitatea de a sluji sau de a contribui la ceva, și el este cel *„pentru-care"* lucrul ce slujește sau contribuie este ceea ce el este. Aceste relații de trimitere sunt cele prin care ni se arată o multitudine sau alta a lucrurilor din lume, așa cum, de pildă, o piață publică ni se înfățișează împreună cu împrejurimile ei sau o cameră prin aranjamentul ei. Multitudinea lucrurilor ce sunt întâlnite aici nu este una arbitrară, a unor lucruri ce survin pur și simplu, ci ea este prezentă în primă instanță și în chip exclusiv numai în cuprinsul unui anumit *complex de trimiteri.* Acest complex al trimiterilor este el însuși o *totalitate închisă.* Ea este cea care ne arată, pornind de la sine ca totalitate, fiecare mobilă în parte. O cameră, de [253]

* *Das Weltliche*, „mundanul", are sensul de „ceea ce este mundan" sau „ceea ce se află în interiorul lumii". În lucrarea *Ființă și timp*, unde terminologia de care se folosește analiza lumii ambiante va fi pe deplin fixată, vom întâlni expresia „ființarea intramundană".

pildă, nu o întâlnesc în primă instanță luând act rând pe rând de fiecare lucru și compunând astfel o multitudine a lor, pentru ca abia apoi să văd camera, ci ceea ce vedem mai întâi este o totalitate închisă a trimiterilor, pornind de la care vedem fiecare mobilă în parte și tot ceea ce se află în această cameră. O astfel de lume ambiantă ce are caracterul unei totalități închise a trimiterilor se distinge totodată printr-o *familiaritate* specifică. Caracterul de totalitate închisă al ansamblului trimiterilor are ca temei tocmai familiaritatea aceasta, care vrea să spună că relațiile de trimitere sunt *cunoscute*. Preocuparea cotidiană, atunci când este o utilizare sau o mânuire a ceva, urmărește în permanență aceste relații; în cuprinsul lor ne menținem tot timpul.

Devine astfel limpede că tocmai trimiterile sunt *acel ceva în-preajma căruia* adastă* îndeletnicirea pe care o pune în joc preocuparea, iar nu lucrurile izolate din cuprinsul lumii și nicidecum obiectele percepute tematic în manieră teoretică. Lucrurile se retrag permanent în spatele totalității trimiterilor, sau, mai bine spus, în nemijlocitul îndeletnicirii cotidiene ele nu se disting câtuși

* „A adăsta în-preajma a ceva" (*sich bei etwas aufhalten*) înseamnă, atât în cazul grijii, cât și al preocupării, a avea de-a face cu un anumit lucru, a întreține o relație de familiaritate cu el, în măsura în care stă în centrul preocupării mele sau este „luat în grijă". „A adăsta" este de aceea *un verb al intenționalității*, al orientării-către lucruri, concepute în manieră pur heideggeriană, ca o relație care survine în cadrul *îndeletnicirii* cu lucrurile și care presupune *contopirea* cu ele prin preocupare. Traducerea printr-un arhaism încearcă să dea seamă de această conotație, în sensul că raportarea gândită aici este mai mult decât o orientare-către ceva, una neutră, ci este o *contopire* cu lucrul în-preajma căruia ne aflăm — „absorbiți" fiind cu totul de el —, exact în sensul în care, în meșteșugurile tradiționale precum fierăria, croitoria, cizmăria, meșteșugarul nu este doar orientat-către treaba pe care o face, ci este *contopit* pe de-a-ntregul cu ea. El se află, primordial, în *lumea lucrării* pe care tocmai o face.

de puțin din această totalitate. Această nedistingere a lor din totalitatea relațiilor de trimitere, care face ca totalitatea să fie întâlnită ea însăși în mod primordial prin caracterul de familiaritate — acesta este fenomenul avut în vedere atunci când vorbim despre *caracterul de la sine înțeles* și despre *caracterul ne-iritant* al realității lumii ambiante. Lucrurile se retrag în spatele relațiilor, ele nu ies în prim-plan spre a fi astfel prezente pentru preocupare*. Aceste fenomene primordiale ale întâlnirii, precum *trimiterea*, *totalitatea trimiterilor*, *caracterul de totalitate închisă al complexului trimiterilor*, *familiaritatea proprie ansamblului trimiterilor*, *nedistingerea lucrurilor din cuprinsul relațiilor de trimitere*, le vedem desigur numai atunci când direcția în care privim este cea originară, fenomenologică, și mai cu seamă atunci când menținem constantă această orientare a privirii noastre, adică atunci când facem ca lumea să fie întâlnită de noi în preocupare. Acest fenomen este trecut cu vederea tocmai atunci când socotim că lumea este dată ca obiect al unei simple observații sau, așa cum este adesea cazul în fenomenologie, când socotim că lumea este ceea ce ni se arată [254] în cuprinsul unei percepții izolate a unui lucru, în așa-numita percepție senzorială, chestionând apoi această percepție izolată, lipsită de teren ferm, cu privire la felul specific în care obiectul său îi este dat. Aici își face loc o iluzie fenomenologică fundamentală care, în mod ciudat, este des întâlnită și revine obsesiv; ea ne împinge să credem că tema tratată aici ar fi determinată de modul fenomenologic de investigație. Și anume, în măsura în care investigația fenomenologică este, la rândul ei, una teoretică, cel care investighează se poate găsi lesne motivat să tematizeze și raportarea specific teoretică la lume, considerând exemplară sesizarea specific teoretică a lucrului — despre care

* Este avut în vedere fenomenul „ne-ieșirii în evidență" a ființării-la-îndemână, așa cum este descris în *Ființă și timp*. Cf. acolo p. [75].

știm că nu este decât un mod al faptului-de-a-fi-în-lume —, în loc ca, dimpotrivă, să se transpună fenomenologic chiar în fluxul îndeletnicirii cotidiene cu lucrurile, una care nu iese deloc în evidență, și să urmeze modul de acces pe care îndeletnicirea aceasta i-l pune la dispoziție; el nu va trebui apoi decât să constate ce anume fenomene sunt întâlnite aici. Pentru a putea vedea care este tipul de prezență specific al lumii trebuie obținută tocmai această ne-ieșire în evidență a comportamentului și, corespunzător, a modului de a avea lumea prezentă.

Spunem că există o preeminență a acelui tip de prezență care este propriu totalității relațiilor de trimitere și trimiterilor *în raport cu* lucrurile ce se arată în cuprinsul trimiterilor însele. Această preeminență specifică a totalității trimiterilor în raport cu lucrurile însele ne sare în ochi tocmai atunci când căutăm să vedem în ce fel devin prezente lucrurile din lumea ambiantă în interiorul lumii ambiante, și anume atunci când o ființare al cărei caracter este de „a sluji la" *eșuează* în slujirea ei, devenind de neutilizat, fiind deteriorată.

Când un lucru din lume nu mai poate fi utilizat la un moment dat, el *iese în evidență*. Cursul natural al preocupării este oprit în loc de această incapacitate de a fi utilizat a lucrului din lume. Complexul trimiterilor și, o dată cu el, totalitatea trimiterilor cunosc o perturbare specifică, care constrânge fluxul natural al preocupării să stea în loc. Atunci când este deteriorat și nu mai poate fi fo-
[255] losit, ustensilul devine cu adevărat prezent și iese în evidență pe baza defectului său, astfel încât el intră în acest moment, cu fermitate, în prim-planul lumii ambiante. Acest popas în-preajma unui lucru din lume astfel ieșit în evidență nu ia însă forma unei fixări cu privirea sau a unei considerări în chip pur a lucrului, ci el are și își păstrează felul de a fi al preocupării. Această oprire în loc a preocupării are tocmai sensul de a repune în funcțiune ustensilul sau de a face ceva de genul acesta. Perturbarea nu

este prezentă numai ca simplă schimbare în cuprinsul lucrului, ci ca o *ruptură în cuprinsul totalității trimiterilor, o totalitate care ne este familiară.* Orice schimbare petrecută în cuprinsul lumii, până și înlocuirea unui lucru cu un altul sau transformarea lui în altceva sunt experimentate în primă instanță prin intermediul acestui mod de întâlnire.

Fixându-ne cu și mai mare precizie structura fenomenală a lumii, așa cum se arată ea în cuprinsul îndeletnicirii cotidiene, va trebui să observăm că în cazul acestei îndeletniciri cu lumea nu e vorba în așa de mare măsură de o lume de fiecare dată proprie, cât de faptul că, tocmai atunci când ne îndeletnicim cu lumea, noi ne mișcăm în cuprinsul unei totalități ambientale *comune*. Ne mișcăm, într-o lume care îi este *fiecăruia* familiară, fără a cunoaște totodată lumea ambiantă a fiecărui individ în parte și fără a ne putea mișca în ea.

Atelierul unui meșteșugar al cărui meșteșug ne este cu totul străin nu este nici el întâlnit în primă instanță doar ca un conglomerat de lucruri aruncate laolaltă, ci uneltele de tot felul, materialele, lucrurile produse, cele terminate ca și cele neterminate, cele aflate în lucru — toate acestea ni se arată a fi orientate în chip nemijlocit către îndeletnicirea cu ele. Deși ne este străină, lumea în care trăiește acest om o experimentăm totuși ca pe o lume, ca pe o totalitate închisă a trimiterilor.

Atunci când ceva este întâlnit în interiorul lumii având caracterul a ceva ce ne „împiedică", ce „ne stă în cale", adică în calea preocupării noastre, o asemenea *neaflare la locul său* a lucrului cu pricina este posibilă doar pe temeiul tipului de prezență care este specific lumii ca totalitate compactă, familiară, a trimiterilor. Doar pe fundalul unei primordiale familiarități poate exista ceva precum neaflarea a ceva la locul său, iar familiaritatea specifică nu este [256]
aici una conștientizată, vizată ca atare, ci este prezentă în mod nedefinit. Familiaritatea care a fost astfel distrusă,

tocmai această *familiaritate distrusă* face ca *prezența estompată a lumii, ca una care nu iese în evidență*, să capete un contur și să iasă în relief. Atunci când, în cuprinsul lumii care ne este familiară, există ceva care ne „împiedică" și care ne „deranjează", caracterul de la sine înțeles al lumii și tipul ei specific de realitate devin mai pregnante. Acest fenomen ni se arată și mai limpede dacă ne gândim că o ambianță, chiar și cea mai familiară, își impune și mai mult prezența tocmai atunci când, în cuprinsul ei, ceva *lipsește*. Deoarece prezența specifică a lumii ambiante rezidă tocmai în totalitatea familiară a trimiterilor, lipsa — și *lipsă înseamnă întotdeauna absența unei aflări la locul său în complexul închis al trimiterilor* — tocmai lipsa a ceva care altminteri e prezent fără să iasă în evidență poate face ca acest ceva să fie întâlnit. *Absența* a ceva în interiorul lumii de care ne preocupăm (absența ca ruptură a trimiterii, ca perturbare a familiarității) are astfel o funcție privilegiată în întâlnirea lumii ambiante, astfel încât am putut formula acest fapt într-o manieră extremă, spunând: *calitatea-de-a-fi-la-îndemână specifică a lumii ambiante a ustensilelor, ca lume de care ne preocupăm, se constituie prin neaflarea-la-îndemână*. Nu vrem însă să rămânem la o astfel de formulare, poate întru câtva paradoxală, ci vrem să înțelegem sensul pozitiv al fenomenului, anume că această absență specifică dă mărturie de ceea ce îi stă la bază, ca posibilitate a sa, și anume de faptul că o totalitate familiară a trimiterilor, perturbată prin faptul că ceva lipsește și ieșind la iveală prin această absență, este *dintotdeauna prezentă*.

Vedem deocamdată doar în linii mari că aceste caractere care sunt trimiterea, totalitatea trimiterilor și familiaritatea constituie laolaltă prezența specifică a lumii ca lume ambiantă, însă prin aceasta nu am obținut încă o înțelegere fenomenologică propriu-zisă a acestei structuri a mundaneității. O astfel de înțelegere a structurii de care vorbim nu va putea fi obținută decât printr-o *in-*

terpretare a relației de fundare dintre caracterele fenome- [257]
nale menționate, adică evidențiind felul în care, în acest moment, fenomenele amintite (totalitatea trimiterilor, trimiterile și familiaritatea) constituie modul specific în care este întâlnită lumea ambiantă. Vom trece de aceea la punctul doi al planului nostru preliminar.

b) Interpretarea, în structura ei, a întâlnirii lumii ambiante: relația fenomenală de fundare dintre înseși caracterele întâlnirii

Din cele puse în lumină până acum ne atrag atenția două lucruri: în primul rând, faptul că lucrurile din lume sunt întâlnite în cuprinsul trimiterilor și pornind de la ele. Modul adecvat din punct de vedere fenomenal de a vedea mundaneitatea este cel care face ca în primă instanță să fie întâlnită lumea și nu un lucru izolat. Devine astfel limpede preeminența pe care o are trimiterea în raport cu lucrul care se arată prin trimitere. Îndeletnicirea pe care o pune în joc preocuparea este modul de acces la lucruri, iar nu o percepție a lucrului, lipsită de teren ferm și izolată. Va ieși tot mai mult la iveală faptul că, atunci când socotim că realitatea poate fi aflată în corporalitate, iar aceasta în lucrul izolat din natură, avem de-a face de fapt cu o iluzie fenomenală și, de aceea, fenomenologică.

Pe de altă parte însă am văzut că tocmai *absența*, în chip deosebit, este constitutivă pentru întâlnirea lumii, a lumii care altminteri nu iese câtuși de puțin în evidență; am văzut de asemenea că absența nu este înțeleasă aici într-un sens formal oarecare, ci este vorba de absența specifică în interiorul lumii preocupării. Însă aceasta înseamnă că *absența are o asemenea funcție în întâlnirea lumii tocmai pe baza faptului că lumea este dintotdeauna prezentă*. Ruptura în cuprinsul relațiilor de trimitere (în cazul lipsei a ceva) este ceea ce ea este numai în cuprinsul unei totalități a trimiterilor. Iar acest fapt presupune totuși că

întâlnirea lucrurilor din lume prin intermediul relațiilor de trimitere se realizează pornind de la totalitatea trimi-
[258] terilor. Vedem deja că există o anumită legătură structurală între caracterele amintite, și anume că trimiterile sunt cele care fac ca lucrurile să fie *prezente*, acestea devenind la rândul lor prezente sau fiind aprezentate prin totalitatea trimiterilor. Putința ca un lucru să fie sesizat și, astfel, ca el să fie o obiectualitate, își are temeiul în faptul că este întâlnită o lume; întâlnirea aceasta nu presupune obiectualitatea lucrului. Ființarea simplu-prezentă cea mai nemijlocită este prezentă în „locul-de-deschidere" numai pornind de la „faptul că ceva e deja prezent" înaintea ei și o dată cu ea, dar nu în sensul că ar fi prezente întotdeauna mai multe lucruri și că se poate trece de la unul la altul, ci în sensul că *lumea este cea care aprezentează un lucru din lume*; nu putem spune că lucrurile din lume, ca lucruri reale, alcătuiesc realitatea.

Această legătură structurală specifică, anume faptul că lumea aprezentează prin mundaneitatea ei lucrul specific din lume, că trimiterile sunt întâlnite pornind de la o totalitate a trimiterilor și că lucrurile izolate sunt întâlnite prin intermediul trimiterilor, această structură trebuie văzută acum cu claritate. Trebuie arătat că lumea ambiantă a preocupării are în genere o funcție cu totul specială în constituirea mundaneității și că tocmai ea face ca lumea să fie întâlnită; iar lumea este întâlnită *în două direcții*, mai întâi în ce privește *prezența a ceea ce este disponibil în chip nemijlocit* și apoi în ce privește *prezența a ceea ce ființează dintotdeauna ca simplă-prezență*. Analiza structurii întâlnirii mundaneității se împarte astfel în trei părți: α) interpretarea fenomenologică mai exactă a lumii ambiante, realizată până acum doar cu totul rudimentar. Această lume ambiantă specifică a preocupării o numim *lume a lucrării*; β) caracterizarea funcției specifice pe care o are această lume a lucrării în întâlnirea lucrurilor din lume celor mai nemijlocite, iar aici avem în vedere sensul

acelui caracter specific al realității în virtutea căruia spunem că ceva este *la-îndemână*; γ) funcția specifică pe care o are lumea lucrării atunci când ea face să fie întâlnit ceva care este dintotdeauna prezent, cu alte cuvinte vom urmări conexiunea specifică prin care lumea în întregul ei, lumea publică și lumea în sens de natură se aprezentează pornind de la lumea ambiantă a preocupării și în interiorul acesteia. [259]

α) Interpretarea fenomenologică mai exactă
a lumii ambiante a preocupării — lumea lucrării

Mundanul lumii ambiante* este întâlnit, în primă instanță, prin intermediul trimiterilor și ca trimitere în cuprinsul îndeletnicirii pe care o pune în joc preocuparea. Cel mai simplu exemplu pe care îl putem oferi pentru lumea ambiantă și pentru îndeletnicire este acela al meșteșugului și al meșteșugarului.

Ustensilul are caracterul de ființă al lui „pentru-a" (*Um-zu*); sfera de utilizare a unui ustensil poate fi mai restrânsă sau mai extinsă. Un ciocan are o sferă de utilizare mai extinsă decât un instrument al ceasornicarului, croit pe măsura modului său determinat de preocupare. Cu cât este mai restrânsă sfera de utilizare, cu atât mai univocă este trimiterea. În interiorul sferei sale de utilizare, un ustensil poate avea legătură, pe de-o parte, cu anumite părți și segmente a ceea ce trebuie produs, și, tot așa, cu anumite stadii ale producerii. Fiind ceva care este întâlnit în cuprinsul preocupării, unealta nu este investigată cu privire la aspectul ei, ci relația genuină cu ea este îndeletnicirea prin folosire; unealta se contopește cu trimiterea. Însă aceasta implică un lucru esențial: preocuparea trece oarecum cu vederea lucrul care este uneltă, acest lucru nu mai este prezent în mod primordial ca lucru, ci *este utilizat* ca unealtă — ca *ustensil pentru* (*Zeug*

* În sensul de „ființarea din lumea ambiantă".

zu). În măsura în care acest ustensil este întâlnit prin însăși utilizarea lui — și vorbim aici relativ la modul în care el este privit — realitatea lui autentică se arată tocmai atunci când este pierdut din vedere ca lucru simplu-prezent. Felul său specific de a fi este întâlnit prin utilizare, iar pentru această utilizare a sa este caracteristic faptul că nu are loc *nici un fel de obiectivizare sau de considerare*
[260] *a sa*, nici măcar obiectivizarea trimiterii, adică a capacității sale de a fi utilizat, cea asupra căreia se oprește preocuparea. Faptul că preocuparea se oprește asupra trimiterii, cu alte cuvinte faptul că folosește unealta înseamnă tocmai că ea nu deține trimiterea însăși ca pe ceva obiectual. Desigur însă că preocuparea, urmărind trimiterile și împlinindu-se în felul acesta ca preocupare, a luat în grijă lucrarea ce trebuie produsă, adică acel ceva către care trimite unealta prin capacitatea sa specifică de a fi utilizată. Îndeletnicirea cu unealta se împlinește ca o contopire cu trimiterea, având deja prezent acel ceva către care trimite trimiterea, adică *lucrarea* ce trebuie produsă. Această lucrare ce trebuie produsă reprezintă lucrul ca atare de care ne preocupăm. Ea susține totalitatea trimiterilor ce alcătuiesc meșteșugul, în calitatea lui de preocupare. Această lucrare de care avem a ne preocupa este ea însăși, dacă o privim mai bine, o *lume a lucrării*. Pentru a înțelege funcția constitutivă specifică a mundaneității lumii lucrării pentru „realitatea" lumii ambiante este necesar să punem mai exact în lumină relațiile de ordin mundan dintre această lume a lucrării și lumea ambiantă.

Lumea lucrării este determinată în lucrare. Însă lucrarea are, potrivit însuși felului său de a fi, caracterul de „a contribui la", adică de a fi „bun la ceva". Pantoful este pentru purtat, masa este pentru a fi folosită, ceasul este pentru citirea timpului. O dată cu lucrarea însăși este des-coperit și un „la-ce-anume" al utilizării ei; ea este ceea ce ea este numai pornind de la această utilizabilitate *a ei*, iar această utilizabilitate specifică este cea care prescrie apoi

modul de producere și îl face să varieze, astfel că putem deosebi, de pildă, între un ceas deșteptător, un ceas sportiv și alte feluri de ceasuri.

În condițiile meșteșugărești cele mai simple*, în chiar fiecare lucrare este dată de la bun început și trimiterea către viitorul purtător și utilizator determinat. Lucrarea, ca să spunem așa, îi este croită pe trup. Unele obiecte menite folosirii sunt lucrate după o anumită măsură și nu ca marfă produsă în serie pentru măsura obișnuită. În cazul mărfurilor produse în serie, nu putem spune că trimiterea lipsește, ci ea este una cu totul caracteristică, în sensul că are o anumită nedeterminare și arbitrarietate, fiind însă tot o trimitere, dar care trimite la ceva nedeterminat. Importantă în toate aceste cazuri nu este în primul rând diversitatea care rezultă în urma modificărilor însele de la nivelul lucrurilor și care se face imediat văzută, ci corelația de ființă care e dată aici dintru început, cea pe baza căreia ajunge să se facă văzută această diversitate și care caracterizează modul în care lucrarea ce trebuie produsă este prezentă în preocupare. [261]

Lumea lucrării aprezentează, laolaltă cu utilizabilitatea lucrării, și lumea în care trăiesc cei ce o folosesc, lumea consumatorilor și, astfel, pe aceștia înșiși. În cadrul acestei relații, *lumea proprie* este aprezentată ca ființând simultan în interiorul unei *lumi publice*, mai exact spus această lume publică este de la început și întotdeauna prezentă o dată cu lucrarea, cu lucrul de care ne preocupăm și pornind de la ea este întâlnită, cu deosebire, lumea lucrării. Granița dintre lumea ambiantă proprie și lumea ambiantă publică poate fi determinată prin modurile diferite în care fiecare dintre ele ne este disponibilă și

* Este vorba de meșteșugurile „tradiționale" precum cizmăria sau croitoria, unde fiecare produs era făcut, cum spunem astăzi, „pe comandă", adică pe măsura celui ce îl comanda. Această analiză este reluată, într-o formă ușor modificată, în *Ființă și timp*, la pp. [70–71].

prin situarea locală a fiecăreia. Camera în care mă preocup de ale mele poate aparține, în calitatea ei de cameră a unei case, altcuiva; lumea mea ambiantă poate fi în așa fel încât un altul să dispună într-o anumită măsură de ea. Însă nu putem introduce deocamdată în analiza noastră aceste distincții, ci trebuie să vedem tocmai ceea ce, în mod caracteristic, este încă lipsit de relief și cu totul șters în cuprinsul acestor relații dintre lumea proprie și cea publică și, pentru început, numai o singură relație, anume aceea că lumea lucrării, ca lume proprie și nemijlocită, nu aprezentează numai ocazional lumea mai largă, lumea publică — numai atunci când ne gândim în chip expres la ea —, ci face aceasta prin însăși esența ei. Lumea publică este prezentă totodată în sensul însuși al lucrării și în utilizabilitatea ei, cu toate că nu cunoaștem acest lucru ca atare.

Însă lumea lucrării ne revelează în chip esențial și alte relații, care țin de mundaneitatea sa. Lucrarea unui meșteșugar, de pildă un pantof, este, potrivit sensului său, utilizabilă pentru ceva. Atunci când ne îndeletnicim cu lucrarea și o producem, această îndeletnicire de ordinul preocupării este ea însăși o utilizare a ceva pentru pantoful ce trebuie produs. Lucrarea însăși, o dată terminată, nu numai că e utilizabilă pentru ceva, ci poartă ea însăși în sine,
[262] ca lucru produs, o trimitere de genul utilizabilității, în sensul că pentru ea au fost utilizate anumite materiale. Felul de a fi al lucrării înseși este *dependența-de-ceva*: pantoful e dependent de piele, de ață, de ac, pielea este făcută din piei brute, luate de la animale care au fost prăsite de alții și care au devenit astfel disponibile. Trebuie observat aici un fapt caracteristic, și anume că aceste lucruri din lume — animalele — se produc de fapt pe sine, prin reproducere și creștere. Trimiterea ajunge până la urmă la ceva mundan, dintotdeauna prezent de la sine pentru îndeletnicirea care este producerea și care ține de preocupare. Mundanul, ca ființare deja prezentă, nu este luat în folosire doar o dată cu lucrarea însăși, ci și în unelte precum ciocanul,

cleștele, cuiele: este vorba de oțel, fier, bronz, minereuri și lemn. Și aici, trimiterea este către ființarea prezentă dintotdeauna, care, într-un anume sens, n-are nevoie să fie produsă pentru preocupare și care, tocmai de aceea, este utilizabilă într-un sens cu totul deosebit. Astfel, lucrarea, prin trimiterea la lumea ambiantă publică, trimite totodată la lumea *naturii*; însă prin natură înțelegem aici lumea a tot ceea ce e disponibil, natură înseamnă lumea determinată a produselor naturale.

Însă și lumea ambiantă publică, așa cum este ea aprezentată prin intermediul lucrării înseși (făcând abstracție de cele din care este compusă lucrarea), face, într-un anume sens, să fie întâlnită natura. Prin natură nu înțelegem aici ceea ce stă ca obiect al observației asupra naturii, iar tipul de îndeletnicire specific nu este aici în nici un caz observația însăși. Aceste relații de trimitere și coprezența specifică a naturii în lumea noastră ambiantă cotidiană ne rămân de cele mai multe ori acoperite. Atunci când, în preocuparea cotidiană, ne orientăm după timp și privim la ceas, nu știm că ceea ce noi folosim este timpul arătat de ceas. Timpul fiecărei zile este orientat, prin reglarea astronomică oficială a timpului, după poziția soarelui și de fiecare dată când privim la ceas nu facem decât să ne folosim de co-prezența sistemului cosmic.

β) Caracterizarea funcției specifice a întâlnirii lumii lucrării pentru întâlnirea lucrurilor celor mai nemijlocite din cuprinsul lumii ambiante — caracterul specific al realității ființării-la-îndemână

Lumea preocupării are de fiecare dată o prezență pro- [263]
eminentă în cuprinsul lumii ambiante; acel ceva cu care preocuparea se contopește, adică lumea lucrării, are o funcție primordială în întâlnirea lumii ambiante în întregul ei. Însă acea lume sub dominația căreia preocuparea a *căzut* de fiecare dată nu este percepută tematic, nu este

gândită și cunoscută ca atare, și tocmai în acest fapt se întemeiază posibilitatea unei *realități originare*. Prezența ei are sensul de *non-obiectualitate* a ceea ce este sesizat. Rămâne deschisă, pentru început, întrebarea în ce măsură lumea este în chip autentic prezentă în preocupare și de ce realitatea înseamnă non-obiectualitate.

Înainte de a decide în privința acestor întrebări importante, va trebui să ne asigurăm și mai bine terenul fenomenal necesar pentru a vedea în deplină transparență structura întâlnirii lumii, cu alte cuvinte pentru a vedea acum în ce fel lumea specifică a preocupării, adică lumea lucrării, aprezentează lumea ambiantă nemijlocită și lumea mai largă, lumea publică, precum și lumea naturii. Întrebarea pe care ne-o vom pune sună astfel: prin ce anume ni se face cunoscută preeminența specifică a lumii lucrării în întregul lumii ambiante?

Vom afirma că lumea specifică a preocupării este cea pornind de la care este întâlnită lumea în întregul ei, că lumea în mundaneitatea sa nu se edifică pornind de la lucrurile date nemijlocit sau de la datele simțurilor și nici pornind de la ceea ce este dintotdeauna prezent într-o natură — cum obișnuim să spunem — subzistentă în sine. Dimpotrivă, mundaneitatea lumii are ca temei lumea specifică a lucrării. Va trebui acum să legitimăm această frază la nivelul fenomenelor din lumea ambiantă.

Dacă vom urmări funcția pe care o are lumea lucrării, anume faptul că ea aprezentează lumea ambiantă nemijlocită și lumea ambiantă mai largă, vom afla două tipuri de realitate care sunt caracteristice pentru structura totală a lumii ambiante: *faptul-de-a-fi-la-îndemână*, mai bine zis *calitatea-de-a-fi-la-îndemână* — adică *ființarea-la-îndemână* ca ceea ce ne este în chip nemijlocit disponibil — și *ființarea simplu-prezentă*, adică ceea-ce-este-prezent-dintotdeauna.

[264] Trebuie spus dinainte în chip apăsat că ceea ce noi distingem aici în întregul lumii ambiante, în speță *lumea pro-*

prie, *lumea ambiantă publică* și *lumea ca natură*, nu sunt domenii în sine, aflate unul alături de altul, ci sunt prezente ele însele în lumea ambiantă (după cum vom ajunge să vedem), pe temeiul unei *schimbări specifice a tipului de prezență*.

Lucrul de care ne preocupăm — acel ceva „în-vederea" căruia ne preocupăm — adică acel ceva care este luat primordial în grijă face să fie întâlnit de fiecare dată un „acest-lucru-anume" spre care preocuparea se orientează și face să fie întâlnite totodată relațiile de trimitere precum capacitatea de a sluji, de a contribui la ceva; aceste relații de trimitere, la rândul lor, fac să fie întâlnit ceea ce stă *în* ele. Ce anume înțelegem prin „a lua în grijă" și „a sta în trimitere" nu vom putea clarifica decât mai târziu, și anume doar pornind de la fenomenul *timpului*.

Dacă ne vom feri să mergem într-o direcție greșită cu interpretarea noastră, și anume dacă nu vom căuta să explicăm întâlnirea lumii pornind de la sesizare, ci, dimpotrivă, vom înțelege sesizarea ca având-și temeiul în întâlnirea lumii, ne va fi clar atunci că *tipul de prezență al lucrurilor de care ne preocupăm* este cel care, mai întâi de toate, face să apară ceea ce numim „dat nemijlocit" atunci când luăm ca prim reper sesizarea teoretică. „Datul nemijlocit" în adevăratul sens al cuvântului nu este lucrul sesizat prin percepție, ci ceea ce este prezent în cuprinsul îndeletnicirii pe care o pune în joc preocuparea, adică *ființarea-la-îndemână*, cea aflată în raza atingerii noastre, noi putând pune mâna pe ea. O astfel de prezență a celor aflate în lumea ambiantă, numită de noi *calitate-de-a-fi-la-îndemână*, este un *tip de prezență fundat*. El nu este unul originar, ci își are temeiul în tipul de prezență al acelui ceva care este luat în grijă*. Dacă și această ființare-la-în-

* Ceea ce e primordial „luat în grijă" este tocmai ființa *Dasein*-ului, cea „în-vederea" căreia se realizează orice preocupare. Lucrurile de care ne preocupăm sunt prezente pentru noi doar în măsura în

demână nemijlocită, întâlnită în cuprinsul preocupării, este un tip de prezență derivat, cu atât mai mult este valabil acest lucru pentru acel caracter al realității cu care am făcut cunoștință mai devreme și despre care Husserl pretinde că ar constitui adevărata prezență a lumii: așa-numita corporalitate.

Atunci când am analizat percepția, simpla reprezentare, percepția imaginii și intenționarea vidă, am arătat în chip explicit în ce fel este prezent un lucru precum scaunul, pre-
[265] cizând încă de pe atunci că trebuie distins între un lucru din lume și un lucru din natură*. Această distincție, adusă atunci în discuție doar în linii mari, o vom clarifica acum și vom vedea, cu această ocazie, următorul fapt: corporalitatea nu este câtuși de puțin un caracter primordial, ci își are temeiul în calitatea-de-a-fi-la-îndemână și în ceea ce ne este nemijlocit disponibil în cuprinsul preocupării. Corporalitatea este un caracter al întâlnirii lucrurilor din lume numai în măsura în care lumea este întâlnită printr-o percepere pură, printr-o percepție pură. Ea este un caracter al întâlnirii realității în măsura în care îndeletnicirea îi refuză lumii pe de-a-ntregul posibilitatea de a fi întâlnită — este un caracter specific al lumii ambiante care ni se arată doar atunci când preocuparea, faptul-de-a-fi-în-lume ce se preocupă, ia forma unei simple priviri-considerative, de o factură cu totul aparte, prin care lumea, așa cum a fost ea dată și experimentată primordial, devine oarecum inaccesibilă.

---

care trimit la ființa noastră, ceea ce înseamnă că preocuparea cu ele are ca substrat preocuparea de noi înșine. În alineatul de dinainte, ca și în cel de față, este avut în vedere fenomenul care, în *Ființă și timp*, va fi conceput terminologic ca *Umwillen*, „în-vederea", dar care aici apare analizat într-o formă diferită: ființa *Dasein*-ului, cea „în-vederea" căreia are loc orice preocupare și care constituie într-un fel „scopul ultim" al oricărei preocupări, este văzută aici, într-o perspectivă inversată, ca „mobil primordial" al preocupării de lucruri.

* Cf. *supra*, pp. [48–49].

Calitatea-de-a-fi-la-îndemână este însă prezența unui lucru din lume ce ne e disponibil în chip nemijlocit, în așa fel încât îndeletnicirea — o preocupare cu lucrurile prin care le luăm pe fiecare de la locul lor și ni le pregătim pentru a le folosi — se menține tocmai în trimiteri, în trimiteri precum capacitatea de a sluji. Ceea ce a fost întâlnit în felul acesta poate fi apoi cercetat în chip expres, cu alte cuvinte putem privi un instrument pe toate părțile, pentru a verifica dacă nu cumva el ar trebui altfel făcut, având în vedere la ce anume servește el. Când explorăm în felul acesta o unealtă și o verificăm, lucrul din lumea ambiantă care se află în acest moment la-îndemână este tematizat în al său fapt-de-a-fi-la-îndemână. Această tematizare nu iese însă din sfera acelui tip de privire care călăuzește folosirea genuină a lucrului, atunci când ne preocupăm de el — nu iese din sfera *privirii-ambientale*. Însă, totodată, această tematizare a calității-de-a-fi-la-îndemână este treapta de trecere către un mod posibil și de sine stătător al îndeletnicirii pe care o pune în joc preocuparea — *acea formă a grijii care este simpla privire-considerativă asupra a ceva...* ; ființarea-la-îndemână ce a fost luată în grijă nu este acum decât *considerată cu privirea*. Pentru ca așa ceva să fie posibil, trebuie ca lucrul din lumea ambiantă, lucrul menit folosirii, să ne fi fost acoperit în ce privește relațiile lui de trimitere specifice, ca obiect menit folosirii, nemaiputând fi întâlnit decât ca lucru din natură care survine pur și simplu. Această acoperire sau [266]
camuflare, preocuparea o realizează în măsura în care faptul-de-a-fi-în-lume se modifică, ajungând să fie un fapt-de-a-*privi-pur-și-simplu*, unul care *explicitează*. Această modificare a faptului-de-a-sălășlui-în reprezintă, ca să spunem așa, încercarea *Dasein*-ului de a nu mai fi în lumea lui ambiantă cea mai nemijlocită. Presupusa realitate autentică a lucrului pur din natură nu devine accesibilă decât atunci când ieșim, ca să spunem așa, din interiorul lumii ambiante, îndepărtându-ne de ea. Modul în care

este întâlnit lucrul din natură în caracterul corporalității presupune o anumită insistență* pe care o capătă lucrurile din lume atunci când ni se arată ca lucruri din natură, care sunt doar percepute; acest caracter al corporalității are la bază o *dez-mundaneizare* specifică *a lumii ambiante*. Natura ca obiect al științelor naturii este *des-coperită* numai printr-o asemenea dez-mundaneizare, ceea ce nu înseamnă însă că realitatea lumii ambiante este o corporalitate diminuată, o natură degradată.

Împotriva acestei analize care arată că sensul corporalității este unul fundat, și anume fundat în calitatea-de-a-fi-la-îndemână care, la rândul ei, este fundată în nedistingerea relațiilor de trimitere, iar aceste relații în tipul de prezență pe care îl are lucrul de care ne preocupăm în chip nemijlocit, se poate face următoarea obiecție: oricând și în mod direct putem face totuși ca un simplu lucru să fie întâlnit în pura lui corporalitate. Nu e nevoie ca mai întâi să împlinim o preocupare care în primă instanță n-are caracter de observație; cu alte cuvinte, legătura de fundare nu este câtuși de puțin necesară. Această obiecție potrivit căreia corporalitatea nu ar fi un fenomen fundat deoarece nu avem nevoie să parcurgem fiecare dintre treptele

---

* *Aufdringlichkeit*, termen care apare în analiza ustensilului din *Ființă și timp* (cf. acolo p. [73]), ca unul dintre caracterele pe care le dobândește ustensilul în momentul în care nu mai poate fi folosit, fiind deteriorat sau lipsindu-ne atunci când avem nevoie de el. *Aufdringlichkeit* este acolo, mai exact spus, „caracterul iritant" al ustensilului care ne lipsește tocmai când ne este de trebuință și care, intrând în acest mod al ne-aflării la îndemână, devine până într-un anumit grad o *ființare-simplu-prezentă*. În termenii analizei de față, putem spune că el încetează într-o anumită măsură să mai fie un „lucru din lumea ambiantă", apropiindu-se de felul de a fi al „lucrului din natură". Traducerea acestui termen nu mai poate fi cea din *Ființă și timp*, mai bine zis ea nu poate fi *încă* aceea din *Ființă și timp*, unde termenul apare bine fixat ca termen tehnic al analizei ustensilității, acoperind, împreună cu încă doi termeni corelativi, *Auffälligkeit* și *Aufsässigkeit*, varietatea de moduri ale ne-aflării la-îndemână.

fundării nu este de fapt o obiecție, ci este poate doar confirmarea imparțială a conținutului de fapte și de fenomene pe temeiul căruia am afirmat despre corporalitate că este fundată. Pentru a vedea aceasta trebuie să ținem seama de următorul lucru: nu contează cât de explicite sunt pentru noi și în ce măsură suntem conștienți de modurile de a fi și de fundarea lor de ordinul ființei atunci când tocmai împlinim un astfel de mod de a fi; faptul că ele ne sunt explicite și că suntem conștienți de ele nu vine să decidă ce anume face parte din conținutul fenomenal al unei structuri de ființă. Din faptul că eu nu știu nimic despre o anumită legătură de fundare atunci când tocmai împlinesc un fel de a fi nu pot trage concluzia că această [267]
legătură de fundare n-ar fi constitutivă pentru respectivul fel de a fi. Faptul că acest fel de a fi este cunoscut în chip explicit și că sunt conștient de el nu vine să decidă nimic în această privință; dimpotrivă, orice fapt-de-a-fi-în-lume care se preocupă se caracterizează tocmai prin aceea că îi lipsește o cunoaștere explicită a acestui parcurs și o conștientizare în paralel a treptelor fundării, în măsura în care acest fapt-de-a-fi-în-lume îl determinăm ca o *contopire* cu lumea, antrenați fiind în ea. Dar atunci cum se întâmplă că pot face în genere ca un lucru pur din lume să fie întâlnit prin corporalitate? Aceasta se întâmplă numai deoarece atunci când facem ca ceva să fie întâlnit, lumea este deja prezentă, deoarece faptul-de-a-face-ca-ceva-să-fie-întâlnit nu este decât un mod determinat al propriului meu fapt-de-a-fi-în-lume și deoarece lumea nu înseamnă nimic altceva decât ceea ce este prezent din capul locului pentru ființarea din interiorul ei. Eu pot vedea un lucru în corporalitatea lui numai pe temeiul acestui fapt-de-a-fi-în-lume. Eu *pot*, adică dispun de această *posibilitate*, iar această posibilitate nu este nimic altceva decât constituția fundamentală a *Dasein*-ului meu, a eului meu, a eului care eu pot fi, și anume în sensul că sunt în lume. E absolut imposibil de gândit până la capăt cum ar putea fi

întâlnit ceva — un lucru din natură — în pura lui corporalitate, fără ca la bază să stea *prezența-prealabilă a lumii*. Căci altfel ar trebui nu numai ca lucrul, atunci când este întâlnit, să se arate în prezența sa, ci, înainte de toate, ar trebui să apară ceva precum prezența. De ce această prezență nu este una care apare pentru *Dasein*, ci este o dată cu *Dasein*-ul, care este în lumea lui și el însuși este, acest lucru îl vom înțelege doar pornind de la *timp*, pornind de la faptul că *Dasein-ul însuși* — așa cum vom ajunge mai târziu să vedem — *este timp*.

Eu pot percepe oricând și în mod direct lucrurile din natură în corporalitatea lor, fără să parcurg în prealabil treptele fundării, deoarece ține de sensul faptului-de-a-fi-în-lume ca să pot fi permanent și primordial pe aceste trepte ale fundării. Nu am nevoie să le parcurg deoarece *Dasein*-ul, cel care fundează percepția, nu este altceva decât felul de a fi al înseși acestor trepte ale fundării, nimic
[268] altceva decât contopirea, prin preocupare, cu lumea. Cum corporalitatea însăși este fundată în ceea ce este dat în chip nemijlocit în lumea ambiantă, aceasta înseamnă că lumea (sau, mai exact spus, mundaneitatea lumii) își are temeiul în faptul că poate fi aflat în chip primordial ceea ce este luat în grijă, adică în calitatea-de-a-fi-la-îndemână specifică a lumii lucrării. Nedistingerea lucrurilor din lumea ambiantă sub forma acestei corporalități care este una pregnantă și care face obiectul unei percepere este legată de faptul că tipul lor de prezență — calitatea-de-a-fi-la-îndemână — este fundat în trimiteri, iar acestea în tipul de prezență pe care îl instituie preocuparea și care este cel primordial. Această *fundare* ne ajută să înțelegem o trăsătură fenomenală fundamentală a mundaneității lumii ambiante și anume faptul că *prezența ei este una a ne-ieșirii în evidență*, care are ca temei faptul că deși nu a fost încă sesizată, ea a fost totuși în mod primordial descoperită și făcută să fie întâlnită.

Pornind de aici vom putea înțelege în ce sens se vorbește adesea, cu deosebită predilecție, despre „*în-sinele*"-*le ființei* lumii. Se obișnuiește să se arate că lumea nu este, în primă instanță, pe spezele unui subiect, ci, dimpotrivă, că lumea este „*în sine*". Folosirea frecventă a acestui termen de „*în sine*" nu ne ajută în orice caz să aflăm ceva despre sensul său. Pare încetățenită opinia că dacă acest caracter al lumii ambiante este experimentat în mod de la sine înțeles el trebuie să fie astfel și la nivel categorial. Însă ceea ce, *la nivel ontic*, este în mod de la sine înțeles experimentat cu claritate, nu trebuie neapărat să fie pe de-a-ntregul clar și *la nivel ontologic*. În cazul de față, ca și în toate cazurile asemănătoare, se întâmplă tocmai contrariul. Ontologic vorbind, acest „în sine" nu spune absolut nimic, dacă termenul e folosit fără o lămurire suplimentară. Deoarece tocmai am văzut că prezența specifică a lumii ambiante este centrată întotdeauna în sfera celor de care ne preocupăm, în lumea specifică a lucrării, înseamnă atunci că orice ființare din cuprinsul lumii, ba chiar realul cel mai nemijlocit, care au acest tip de prezență primordială, non-obiectuală în primatul ei, sunt luate „în sine". „*În-sine*"-le înseamnă atunci: *fundarea, prin întâlnire, a calității-de-a-fi-la-îndemână a unui complex de trimiteri în tipul de prezență al lucrurilor de care ne preocupăm*. Sensul fenomenal al „în-sine"-lui va deveni totuși în întregime vizibil abia atunci când vom fi [269]
elucidat însuși tipul de prezență al celor de care ne preocupăm și când vom fi înțeles în ce constă primatul său*. Devine limpede totodată în ce măsură non-obiectualitatea este constitutivă pentru realitate și de ce poate fi astfel. Despre non-obiectualitatea lumii date în chip nemijlocit nu se poate spune că nu este nimic, ci ea este un caracter fenomenal pozitiv în tipul de prezență al lumii ambiante.

* Cf. *infra*, p. [299], pentru reluarea discuției asupra „în-sine"-lui.

γ) Funcția specifică a întâlnirii lumii lucrării pentru faptul-de-a-face-să-fie-întâlnit ceea ce este dintotdeauna prezent — ființarea-simplu-prezentă

Lumea ambiantă a rămas până în clipa de față neclarificată tocmai în ce privește *non-obiectualitatea* sa, în măsura în care caracterul său constitutiv specific se face cunoscut tocmai în cea de a doua direcție în care lumea lucrării aprezentează. Abia când vom pune în lumină cea de-a doua funcție de aprezentare a lumii lucrării vom obține fondul structural deplin al lumii ambiante.

În interiorul lumii ambiante, *non-obiectual* este, cu deosebire, ceea ce noi numim, în sens larg, lumea ambiantă publică și *lumea naturii*. Am văzut ceva mai înainte că lumea lucrării poartă în sine trimiteri către lumea ambiantă publică și către lumea naturii, în măsura în care o lucrare utilizează în ea însăși, în componența ei, anumite corelații de ființă. În lumea ambiantă publică, natura este permanent prezentă pentru noi, însă ca lume de care ne preocupăm. Drumurile, podurile, terenurile amenajate, indicatoarele de pe marginea drumurilor, amplasamentele de tot felul dau mărturie de faptul că lumea, înțeleasă ca natură și ca pământ, este permanent pusă în preocupare. Un peron acoperit, de pildă, dă mărturie de faptul că, prin el, este luată în calcul starea vremii și mai cu seamă vremea rea. Sistemul public de iluminație, ba chiar și un simplu felinar de pe stradă ne arată că, prin ele, este luat în calcul întunericul, adică absența alternativă a luminii zilei, a soarelui. După cum am spus deja, prin ceasurile publice este luată permanent în calcul o anumită configurație a sistemului cosmic, adică „poziția soarelui" față de pământ. În toate aceste cazuri, ceva este prezent prin faptul că este luat în calcul cu privire la caracterul său dăunător, în măsura în care el reprezintă o amenințare, o piedică,
[270] în măsura în care nu slujește la nimic sau ne opune rezistență. Însă noi nu avem de-a face cu „natura" numai sub

forma acestei luări în calcul prin care doar ne ferim de ceva, ci totodată sub forma folosirii ei, utilizând-o ca o cale sau ca un mijloc pentru ocupațiile noastre, pentru trafic (pe apă sau prin aer); ea este totodată pământul care ne susține și care ne oferă stabilitate, care servește ca sol, ca fundament al unei case. Solul pământului poate servi ca ogor sau câmpie, pădurea ca teritoriu al animalelor pe care noi le folosim în mai multe feluri: ca animale de vânătoare, de tracțiune, de călărie și ca animale domestice. Toate acestea nu sunt considerate în sensul vreunei obiectivități a naturii, ci sunt întâlnite prin preocuparea de lumea ambiantă. Prin urmare, lumii ambiante publice îi sunt constitutive în chip deosebit anumite trimiteri către o *ființare-simplu-prezentă, dintotdeauna prezentă*, care ne-o fac cunoscută și ne-o des-coperă ca ființare-simplu-prezentă; ele trimit către ceva ce este permanent disponibil, dar care n-a intrat în chip explicit în atingerea preocupării și care, având o prezență cu totul specifică, nu este croit pe măsura vreunui *Dasein* individual, a unui *Dasein* anume, ci este, dimpotrivă, ceva pe care fiecare îl folosește la fel ca și ceilalți (pe care îl avem disponibil în același sens, fiecare dintre noi), ceva care este deja prezent pentru „*oricine*". Acest *ceva-deja-prezent* este ființarea din cuprinsul lumii ambiante pe care o numim, în opoziție cu ființarea-la-îndemână, *ființare-simplu-prezentă*.

Se va spune poate că tocmai această ființare-simplu-prezentă — *natura din lumea ambiantă* — este realul prin excelență, realitatea autentică a lumii și că fără acest real, adică fără natură, nu poate fi nici ceea ce numim pământ, solul pe care ne mișcăm, și nici nimic din cele ce sunt pe pământ, care cresc din pământ și trăiesc aici și probabil că nici măcar *Dasein*-ul însuși. Lumea lucrării poartă în sine trimiteri către ființare, iar tocmai acest fapt ne arată în cele din urmă că ea — lumea lucrării, lucrul de care ne preocupăm — nu este câtuși de puțin ființarea primordială.

Dacă, pornind de la analiza lumii lucrării și urmând direcția trimiterilor ei, ajungem la lumea-natură, recunoscând în final lumea-natură ca nivel fundamental al realului, vom vedea atunci că ceea ce este luat primordial în grijă nu
[271] este acel tip de prezență pe care îl are lumea, ci realitatea naturii. Această concluzie pare de neocolit. Dar ce anume vrem să spunem atunci când afirmăm că lumea-natură este, potrivit acestei analize, realul prin excelență? Dacă pornim de la sensul pe care îl are acest cuvânt, nu putem spune totuși decât atât: acea ființare din cuprinsul lumii care satisface în chip deosebit sensul de realitate, respectiv de mundaneitate. Ceea ce nu înseamnă neapărat că acest sens al mundaneității, pe care lumea-natură, ca ființare-simplu-prezentă dintotdeauna, îl satisface, trebuie luat în cazul lumii-natură tocmai ca obiectivitate a naturii. Deoarece natura este acel ceva de care, în lumea ambiantă, ne preocupăm atunci când ne preocupăm de lucrurile din lumea ambiantă și deoarece ea este întâlnită prin această preocupare, tocmai de aceea sensul mundaneității *nu* poate fi obținut pornind de la simpla natură. Trimiterile din lumea ambiantă, în cuprinsul cărora natura este prezentă primordial la nivel mundan, spun mai degrabă invers, și anume că *realitatea naturii nu poate fi înțeleasă decât pornind de la mundaneitate*. Relațiile de dependență dintre ființările aflate în interiorul lumii nu coincid cu relațiile de fundare de la nivelul ființei.

Avem aici, iarăși, aceeași confuzie ca și mai devreme*, când am caracterizat „în sine"-le și relațiile de fundare în ce privește caracterul lor explicit. Cele aflate unele cu altele într-o relație sau alta de ordinul ființării și care constituie ele însele aceste relații de ordinul ființării nu sunt identice cu relațiile de fundare de la nivelul ființei. Trebuie spus deocamdată doar că simpla-prezență a natu-

* Cf. *supra*, pp. [266–267].

rii, ca lume ambiantă, adică așa cum este ea experimentată în chip neexplicit și în mod natural, este și ea o prezență care, potrivit sensului ei, este des-coperită și devine prezentă înainte de toate în lumea preocupării și pornind de la aceasta. Lumea lucrării aprezentează atât ființarea care e dintotdeauna simplu-prezentă, cât și ființarea-la-îndemână nemijlocită care e întâlnită de către preocuparea dintr-un moment sau altul. Vedem astfel cu claritate că analiza mundaneității se concentrează tot mai mult asupra acestui *tip de prezență deosebit al lucrurilor de care ne preocupăm* și că, prin urmare, doar în măsura în care ea reușește să elucideze acest tip de prezență va fi posibil să obținem o înțelegere fenomenologică a structurii mundaneității în întregul ei.

c) Determinarea structurii fundamentale a mundaneității ca semnificativitate

Fundarea ființării-la-îndemână prezente în chip nemijlocit, ca și a ființării-simplu-prezente prezente dintotdeauna, mai exact spus fundarea acestor caractere de ființă care sunt calitatea-de-a-fi-la-îndemână și calitatea-de-a-fi-simplă-prezență în acel tip de prezență care este propriu lucrurilor întâlnite în preocupare ne-a ajutat să pătrundem cu privirea, pentru prima oară, structura întâlnirii mundaneității. Am putut vedea astfel că funcția de întâlnire pe care o are tipul de prezență al lucrurilor de care ne preocupăm deține o întâietate ce nu poate să nu fie remarcată. Dacă pe această cale au ieșit la iveală anumite caractere fundamentale, atunci o interpretare fenomenologică ce va căuta să pătrundă și mai mult acest tip de prezență va trebui să obțină o înțelegere categorială și mai limpede a mundaneității. O dată cu aceasta va deveni apoi clară funcția constitutivă pe care o are *familiaritatea*, care a fost determinată în chip expres ca factor al mundaneității. Vom [272]

determina mai târziu acest moment cu și mai mare exactitate, în contextul unei determinări mai exacte a tipului de prezență pe care îl au lucrurile de care ne preocupăm, adică lumea lucrării. În clipa de față, această analiză a structurii întâlnirii lumii ambiante mai are nevoie de o lămurire de principiu a acelui fenomen pe care l-am introdus pur și simplu la începutul analizei noastre, fără o determinare mai exactă. Spuneam atunci* că lucrurile din lume sunt întâlnite prin trimiteri, prin caractere precum „a sluji-la", „a-fi-utilizabil-pentru", „a-contribui-la..." și așa mai departe; mundaneitatea, am spus, se constituie prin trimiteri, iar acestea stau ele însele în complexe și totalități de trimiteri, care trimit în cele din urmă la tipul de prezență al lumii lucrării. *Nu lucrurile, ci trimiterile* sunt cele care au o funcție primordială în structura întâlnirii lumii, *nu substanțele, ci funcțiile*, putem spune, pentru a exprima acest conținut faptic printr-o formulă a „Școlii de la Marburg".

α) Interpretarea eronată a fenomenului trimiterii ca substanță și ca funcție

[273] Analiza structurii lumii ambiante, așa cum a fost ea făcută aici, ar putea fi de fapt realizată orientându-ne pornind de la această teorie a cunoașterii din Școala de la Marburg, însă prin aceasta înțelegerea fenomenului s-ar putea totodată degrada. Desigur, prin opoziția dintre *conceptul de substanță* și *conceptul de funcție*, pe care teoria cunoașterii din Școala de la Marburg pune mare preț, a fost văzut un lucru important, însă — trebuie spus în primul rând — el a fost văzut numai în cadrul unei problematizări a obiectivității naturii, înțelese ca obiect al științei matematice a naturii. Acesta este contextul în care a fost aflată opoziția amintită, ceea ce înseamnă că determina-

* Cf. *supra*, p. [252].

ica specifică a obiectivității lumii ca natură are loc aici prin fixarea relațiilor spațio-temporale și este exprimată în relații de funcție matematice. În mod corespunzător, realitatea autentică a naturii se constituie apoi prin aceste relații de funcție, așa cum sunt ele exprimate, de pildă, prin ecuațiile diferențiale din fizica matematică. În fizica matematică, care trece drept cunoașterea valabilă, ne este dată obiectivitatea naturii, adică ființa ei, și acesta e motivul pentru care conceptul de funcție, matematicul în sens larg, are, în constituirea lumii, o întâietate în raport cu conceptul de substanță. În acest context, distincția este obținută numai în măsura în care este luată ca reper cunoașterea științifică a naturii.

În al doilea rând însă, — iar acest lucru are legătură cu restrângerea amintită la o treaptă derivată a realității —, opoziția dintre substanță și funcție nu este ea însăși lămurită. Nici substanța nu este înțeleasă în structura și geneza ei și nici funcția nu este derivată în geneza ei fenomenală dintr-un fenomen mai originar. Funcția este socotită pur și simplu ca fiind dată o dată cu gândirea însăși și cu procesul gândirii.

β) Sensul pe care îl are structura întâlnirii lumii ca semnificativitate

Dacă vrem să înțelegem în acest moment și mai bine [274]
structura mundaneității lumii ambiante în direcția complexelor de trimiteri, atât cât este posibil în stadiul actual al considerațiilor noastre, atunci este evident că trebuie caracterizat mai îndeaproape fenomenul trimiterii. Termenul „trimitere" denumește un concept formal; cu alte cuvinte, de-formalizat, el are mai multe sensuri în care putem vorbi despre trimitere. Acea trimitere pe care o avem în vedere ca moment structural în întâlnirea lumii o vom numi, în chip mai exact, „semnificare". Structura întâlnirii prin trimiteri, determinată astfel ca *„semnificare"*, o vom numi *„semnificativitate"*.

În măsura în care, formal vorbind, introducem *semnificativitatea* prin *trimitere*, respingem o răstălmăcire căreia îi cade pradă foarte ușor acest cuvânt și care ne face să credem că prin termenul „semnificativitate" am vrea să spunem ceva precum: lucrurile din lumea ambiantă, a căror ființă trebuie să rezide în semnificativitate, nu sunt doar lucruri din natură, ci au totodată o semnificație, un anumit rang și o anumită valoare. În vorbirea curentă, prin „semnificare" și „semnificativitate" așa ceva se înțelege de fapt, și probabil că ceva din acest sens se răsfrânge și în sensul terminologic al acestui cuvânt. Numai că trebuie să ne întrebăm dacă fenomenul amintit a fost într-adevăr atins o dată cu interpretarea unei reități a naturii dotate cu predicate de valoare sau dacă nu cumva accesul la el ne-a fost astfel blocat. Întrebarea pe care ne-o punem este dacă ceea ce numim valoare este un fenomen originar sau dacă nu cumva el are ca presupoziție acea ontologie pe care o numim ontologie specifică a naturii, acceptând dintru început faptul că lucrurile sunt, în primă instanță, lucruri din natură și că ele posedă, în plus, ceva precum valoarea — valoarea este considerată, prin urmare, din punct de vedere ontologic, prin recurs la reitatea naturii. Poate că, în mod inevitabil, o dată ființa abordată ca natură [275] ajungem apoi la o considerare a valorilor ca valori.

Semnificativitatea, așa cum folosim noi acest termen — dacă vrem să-l determinăm în chip negativ — nu spune în primă instanță nimic cu privire la semnificație în sens de valoare și rang. „Semnificație" înseamnă atunci altceva, și anume *semnificație a unui cuvânt*, ea este ceva pe care îl pot avea cuvintele și combinațiile de cuvinte. Și acest sens al termenului de „semnificație" are legătură, într-un fel, cu ceea ce numim semnificativitate, mai mult chiar decât sensul mai înainte amintit, acela al semnificației și semnificativității înțelese ca valoare. Însuși faptul că sunt necesare asemenea delimitări, așa cum le facem noi aici în mod cu totul formal în planul simplelor cuvinte, arată că ne aflăm

într-un oarecare impas în ce privește alegerea unui termen potrivit pentru fenomenul complex pe care l-am denumit semnificativitate; și recunosc deschis că acest cuvânt nu este cel mai nimerit, însă ani de-a rândul n-am găsit altul mai bun și mai cu seamă n-am găsit unul care să exprime legătura esențială dintre acest fenomen și ceea ce noi numim semnificație în sens de semnificație a cuvântului, în măsura în care acest fenomen stă într-o legătură intimă cu semnificația cuvântului, cu vorbirea. Această legătură dintre *vorbire și lume* va deveni acum probabil și mai obscură.

Termenul „trimitere" indică, la nivel formal, o structură ce se arată în cuprinsul unor fenomene diferite. Semnul este o specie de trimitere, la fel simbolul, simptomul, urma, documentele, mărturiile, expresia, vestigiul. Aceste fenomene de ordinul trimiterii nu pot fi aici urmărite în detaliu, și aceasta nu numai pentru că cer analize cuprinzătoare, ci pentru că nu avem încă o bază pentru toate aceste analize, în măsura în care ele trebuie să fie orientate unitar și în măsura în care *Dasein*-ul îl vom obține tocmai prin interpretarea lumii și a faptului-de-a-sălășlui-în.

Dacă vrem să înțelegem realitatea realului și nu doar să povestim ceva despre real, trebuie să privim mereu către structura ființei și nu către relațiile de fundare dintre ființări. Orientându-ne astfel întrebarea noastră, vom pu- [276]
tea spune cu îndreptățire că *Dasein*-ul însuși sau, până la urmă, lucrurile ființătoare pe care le numim oameni sunt posibile în ființa lor doar prin faptul că există o lume. Desigur că și aici, dacă înțelegem lucrurile corect, întâlnim o corelație dificilă, pe care abia în încheierea considerațiilor noastre o vom putea atinge, și anume faptul că *Dasein*-ul se vădește a fi o ființare *care este în lumea sa, dar care este totodată pe temeiul acestei lumi în care ea este*. Avem aici o *conexiune* cu totul specială *între ființa lumii și ființa D a s e i n-ului*, însă ea nu poate fi înțeleasă decât în măsura în care au fost clarificate în structurile

lor fundamentale cele aflate aici în conexiune: *Dasein*-ul însuși și lumea sa.

Dacă spunem că structura fundamentală a lumii, ființa ființării pe care o numim lume, rezidă în semnificativitate, prin aceasta este exprimat faptul că structura amintită, așa cum a fost ea caracterizată până în clipa de față, în speță trimiterile și relațiile de trimitere sunt în fond *complexe de semnificație*. Vom atinge în cele ce urmează numai ceea ce este absolut necesar pentru a caracteriza aceste fenomene, și anume numai în măsura în care această caracterizare contribuie la elucidarea semnificativității înseși. În fenomenologie a fost sesizată tot mereu stringența unei clarificări definitive a acestui complex de fenomene, denumit de cele mai multe ori în chip rezumativ „semn"; încercările făcute în această direcție n-au mers însă prea departe. Husserl, în al doilea volum al *Cercetărilor logice*, unde prima cercetare, cea despre semn, se realizează în contextul unei delimitări a fenomenului semnificației verbale în raport cu fenomenul general (cum spune el) al semnului, oferă câte ceva în această privință. Se poate observa în afară de aceasta că dimensiunea universală a unor astfel de fenomene precum semnul și simbolul ne îndeamnă lesne să le folosim ca fir călăuzitor pentru o interpretare a totalității ființării, a lumii în întregul ei. Nimeni altul decât Leibniz a încercat să realizeze, cu a sa
[277] *Characteristica universalis*, o sistematizare a întregului ființării pornind de la fenomenul semnului. În timpurile mai noi, Spengler este apoi cel care a prelucrat ideea de simbol pentru filozofia istoriei și pentru metafizică în genere, în maniera lui Lamprecht, fără a oferi o lămurire cu adevărat științifică asupra grupei de fenomene la care se referă acest termen. Iar Cassirer, în cele din urmă, în scrierea ce poartă titlul *Philosophie der symbolischen Formen*[1],

[1] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen / Filozofia formelor simbolice*, 1923.

a căutat să interpreteze diferitele domenii ale vieții precum limba, cunoașterea, religia, mitul, având ca reper fundamental o înțelegere a lor ca fenomene prin care se exprimă spiritul. Totodată, el a încercat să extindă *critica rațiunii pure*, oferită de Kant, printr-o *critică a culturii*. Și aici, fenomenul expresiei, al simbolului în sens larg, este luat ca fir călăuzitor pentru interpretarea tuturor fenomenelor spiritului și ale ființării în genere. Aplicabilitatea universală a unor astfel de fire călăuzitoare la nivel formal precum „forma", „semnul", „simbolul" induce lesne în eroare cu privire la caracterul originar sau neoriginar al interpretării astfel obținute. Ceea ce constituie o abordare adecvată pentru fenomenele estetice poate produce pentru alte fenomene exact contrariul unei elucidări și al unei interpretări. Aici ni se arată desigur un fapt cu totul special, ce determină în genere științele spiritului în dezvoltarea lor, anume că în fața unor astfel de încercări, care în fond sunt întotdeauna forțate, obiectul lor, domeniul spiritului, cel despre care se tratează, este mai vulnerabil decât obiectul științelor naturii, unde natura se răzbună de îndată pentru orice abordare eronată. În domeniul spiritului, pe baza faptului că ne este specifică o relație deficitară cu el, se întâmplă tocmai că obiectele și fenomenele se lasă mai ușor prinse într-o interpretare greșită, cu atât mai mult cu cât această interpretare greșită se realizează ea însăși ca un produs spiritual ce poate fi înțeles și folosit și care poate lua astfel locul lucrului ce trebuie înțeles, ceea ce explică faptul că anumite științe despre spirit au pu- [278]
tut avea vreme îndelungată o pretinsă raportare la el. De această relație deficitară caracteristică ține apoi faptul că această lume de obiecte pare a fi lesne de înțeles și de determinat de către oricine, în câmpul acestor obiecte nefiind resimțită, în mod caracteristic, nevoia unui aparat conceptual adecvat, fără de care, ca să dăm un exemplu, științele naturii n-ar fi făcut nici cel mai mic progres. Este evident faptul că încercări de interpretare de genul celor

amintite, care își iau ca fir călăuzitor astfel de fenomene universale, cu care se poate face orice — căci, în cele din urmă, orice lucru poate fi interpretat ca semn — reprezintă un mare pericol pentru dezvoltarea științelor spiritului.

γ) Legătura dintre fenomenele semnificativității, semnului, trimiterii și relației

Încercând să oferim, în acest moment, o primă clarificare a structurii fundamentale a mundaneității prin interpretarea fenomenului semnificativității, trebuie amintit că o înțelegere deplină a acestui fenomen nu poate fi obținută decât pornind de la o interpretare satisfăcătoare — de care, doar pentru moment, investigația noastră se dispensează tematic — a fenomenului fundamental care este *faptul-de-a-fi-în-lume*; acesta reprezintă constituția fundamentală a *Dasein*-ului. Numai pe măsură ce înaintăm în explicarea acestei structuri de ființă a faptului-de-a-fi-în-lume putem avea garanția unei înțelegeri a semnificativității. De aceea, în stadiul actual al analizei trebuie să încercăm să concepem acest fenomen al semnificativității urmărind mai puțin propriile lui structuri și mai mult delimitarea de structurile înrudite. Aceste fenomene înrudite care sunt *trimiterea*, *semnul* și *relația* indică semnificativitatea ca fiind rădăcina genezei lor fenomenale.

Legătura dintre fenomenele semnificativității, semnului, trimiterii și relației poate fi într-o primă instanță in-
[279] dicată, la nivel formal, prin propozițiile ce urmează, care, dacă sunt născute dintr-o lămurire a fenomenelor însele și sunt înțelese ca atare, iar nu ca simple formule, spun desigur doar un singur lucru. Trebuie spus așadar: orice trimitere este o relație, însă nu orice relație este o trimitere. Orice semn, mai bine spus orice „indicare", este o trimitere ontică, însă nu orice trimitere este un semn. Aceasta implică totodată: orice semn este o relație, însă nu orice relație este un semn. Mai departe: orice semn *are o semnifi-*

ație, ceea ce vrea să spună aici: el are felul de a fi al semnificativității. Însă semnificația nu este nicicând un semn. *Relația este caracterul formal cel mai general* al fenomenelor amintite. Semnul, trimiterea, semnificația, toate acestea sunt relații; însă fenomenul relației *nu* constituie originea acestor fenomene, tocmai pentru că el este, la nivel formal, fenomenul cel mai general, iar *nu* originea acestor fenomene, cea de la care pornind să poată fi înțelese, la rândul lor, raporturile de constituire dintre structurile de fiecare dată ale fenomenelor amintite.

Pentru a lămuri sensul semnificativității vom trece mai întâi printr-o scurtă caracterizare a *semnului* și a *indicării*. Să alegem în acest scop un exemplu pe care îl vom reîntâlni, cu anumite modificări, în tratarea fenomenului locului și direcției.

Semnele ne ies în cale în lumea ambiantă; ele sunt lucruri din lumea ambiantă. Recent, automobilele au fost prevăzute cu o săgeată roșie mobilă a cărei poziție arată de fiecare dată, de pildă într-o intersecție, în ce direcție o va lua mașina. Ea servește pentru a-i face pe ceilalți să se dea din vreme la o parte. Săgeata este un semn și ea indică, prin poziția ei, o anumită direcție. Poziția săgeții este controlată de către șofer și, astfel, în călătoria cu mașina, ea este un lucru din lumea ambiantă aflat la-îndemână, folosit. Odinioară, însăși mâna șoferului avea această funcție, el scoțând-o în afară în latura respectivă a automobilului.

Săgeata este întâlnită în acest caz, asemeni oricărui lu- [280]
cru din lumea ambiantă, prin caracterul trimiterii, ea este prezentă prin intermediul unui „pentru-a" specific din lumea ambiantă, printr-o anumită capacitate de a sluji — și anume pentru indicare. Această structură a trimiterii prin care aflăm că săgeata este „pentru indicare", această capacitate determinată de a sluji, aflată în modul calității-de-a-fi-la-îndemână înțeleasă ca structură a prezenței semnului, ca obiect al folosinței, și anume ca „indicator",

această structură a lui „pentru-a-indica" nu este totuși indicarea însăși. Această trimitere a lui „pentru-a", ca mod al calității-de-a-fi-la-îndemână, al prezenței, nu trebuie identificată cu indicarea, ci *această indicare ontică își are temeiul în structura trimiterii.* Trimiterea specifică a capacității de a sluji „pentru-a-indica" este constitutivă calității-de-a-fi-la-îndemână posibile pe care săgeata o are în cuprinsul lumii ambiante. Ea nu este indicarea însăși și cu atât mai puțin acel ceva către care trimite trimiterea, în speță acea trimitere *prin* care săgeata este întâlnită ca semn și ca indicare. Așa cum un ciocan este *pentru* ciocănit, tot așa semnul este *pentru* indicare, însă această trimitere a capacității de a sluji prezentă în structura lucrului din lumea ambiantă numit ciocan nu îl face pe acesta să devină semn. În folosirea ciocanului, preocuparea se contopește cu acest „pentru-a" — care este aici un „pentru a bate cu ciocanul" — tot așa cum în cazul folosirii semnului, cu capacitatea lui de a sluji corespunzătoare, ea se concentrează asupra faptului că prin el se indică ceva, contopindu-se cu această indicare.

Însă acel ceva de care ne preocupăm când folosim semnul este de astă dată tocmai indicarea, mai exact spus faptul că el este un semnal și că este indicată direcția de mers. Semnul indică direcția de mers. Riguros înțeleasă, perceperea semnului, luarea-drept-semn a unui lucru ce ne iese-n cale nu este o constatare (așa cum, în cazul nostru, perceperea săgeții nu este o constatare a direcției), ci, prin perceperea acestui semn, în măsura în care îl întâlnesc în lumea ambiantă, eu deduc, pornind de la indicarea semnului, propria *mea* comportare în momentul respectiv. Eu desprind din semn modul în care îmi voi urma calea mea proprie și în care trebuie să o urmez. Semnul nu comunică, în mod primordial, nici o cunoștință, ci oferă o *îndrumare*. Săgeata, ca lucru-semn din lumea ambiantă, stă într-un complex de trimiteri din lumea ambiantă și
[281] ea *aprezentează, face prezentă lumea ambiantă*, adică,

în acest caz, locul fiecărui lucru din lumea ambiantă în momentul imediat următor. Totodată, acest semn *indică dinainte* ce anume va fi prezent în cuprinsul lumii ambiante, arată calea pe care automobilul o va străbate și locurile prin care el va trece, o anumită conjunctură care determină și modifică ființa mea proprie sau orice altă ființă aflată în lume, în măsura în care acestea sunt orientate local. Săgeata aprezentează astfel lumea ambiantă pentru îndeletnicirea pe care o pune în joc preocuparea, iar aici, într-un sens mai restrâns, pentru deplasarea ca atare.

Prin folosirea semnului, a săgeții și, în mod corespunzător, prin luarea-drept-semn împlinită de către cel care înțelege semnul, *este luată așadar în grijă, în chip explicit, o aprezentare cu totul specială a lumii ambiante*. Această preocupare expresă de întâlnirea lumii ambiante nu țintește către obținerea anumitor cunoștințe, ci către faptul-de-a-fi-în-lume, cel care, în primă instanță, nu cunoaște în mod tematic. Tocmai acest fapt-de-a-fi-în-lume care se preocupă este cel care *instituie semnul*, iar nu tendința de a cunoaște un lucru sau altul, și aceasta se întâmplă numai deoarece lumea este întâlnită, în chip neexplicit, prin intermediul trimiterilor. Deoarece lumea este prezentă și este des-coperită ca fiind acel ceva „în-care" *Dasein*-ul sălășluiește, iar mundaneitatea deține această structură a trimiterii ce poate fi înțeleasă, de aceea lucrurile-semne din lumea ambiantă sunt prezente sau sunt la-îndemână. Semnele sunt, în calitatea lor de lucruri din lumea ambiantă aflate la-îndemână, întotdeauna *instituite*, numai că în acest caz trebuie ținut seama de sensul corect al instituirii semnelor. Și anume trebuie să distingem în acest caz două lucruri: în primul rând, simpla *luare-drept-semn* și, în al doilea rând, *producerea unui lucru-semn*.

Vântul de sud poate fi, astfel, un semn pentru ploaie. Mai exact spus, el este un semn prevestitor, unul care se adresează în primă instanță și în chip autentic preocupării

cotidiene, care este întâlnit în cuprinsul ei și este des-coperit numai de către preocuparea cotidiană, în măsura în care aceasta se orientează după vreme (în cultivarea pământului, în strângerea recoltei sau cu ocazia unei manevre militare). Nici vântul de sud, nici ploaia și nici apariția lor laolaltă și prezența lor în lume ca procese naturale, nici
[282] una dintre toate aceste ființări nu este instituită prin vreo producere, ci este ceva care a fost dintotdeauna și de la sine simplu-prezent; desigur că faptul-de-a-fi-semn, propriu vântului de sud, este instituit printr-o luare a lui drept semn. Această instituire prin luarea-drept-semn se realizează printr-o luare în calcul a vremii, care își are la rândul ei temeiul în lucrurile de care ne preocupăm, în ocupația cotidiană, în chiar munca cotidiană a țăranului; mai exact spus, vântul de sud este des-coperit aici înainte ca știința meteorologiei să-l prelucreze în vreun fel. În această sferă a lucrurilor de care ne preocupăm se întemeiază luarea-drept-semn. Dacă spunem că, luat „în sine", „obiectiv", vântul de sud nu e un semn, ci doar „subiectiv" poate fi conceptul astfel, ratăm atunci sensul acestei luări-drept-semn. Pierdem din vedere faptul că această luare-drept-semn — luarea-drept-semn a vântului de sud — nu este câtuși de puțin o concepție subiectivă, cu atât mai mult cu cât această așa-zisă simplă concepție n-are alt sens decât de a pune în lumină ceea ce e obiectiv, adică lumea ambiantă, ustensilul în calitatea-de-a-fi-la-îndemână și în natura sa, de a le face să fie întâlnite și de a le face accesibile. Prin interpretarea semnului ca o concepție subiectivă pierdem sensul autentic al luării-drept-semn, care constă tocmai în a aprezenta mai autentic într-o anumită direcție lumea, de a o pune în chip mai pătrunzător în evidență și nu de a o concepe, într-un sens sau altul, subiectiv. Această interpretare a semnului, atât de îndrăgită, a apărut tot ca urmare a faptului că obiectualitatea însăși a fost în chip ascuns „naturalizată". Avem permanent prejudecata — pe care nu o putem depăși — că natura, în pri-

mă instanță, ar ființa întotdeauna în chip obiectiv și că ceea ce trece dincolo de ea ar fi adăugat de subiect.

Cel de-al doilea mod de instituire a semnului este *producerea explicită de lucruri-semn*. De astă dată nu este doar luată drept semn o ființare-simplu-prezentă, ci ceea ce urmează a fi semn și care urmează a fi folosit ca semn este el însuși produs. Astfel de semne sunt săgețile, steagurile, baloanele care anunță furtuna pe mare, armele de semnalizare și așa mai departe. În cazul *celui dintâi* mod de instituire a semnului, acesta este într-o anumită măsură [283] preexistent, mai exact spus *semnul se întemeiază într-o anumită calitate-de-a-fi-la-îndemână prealabilă, comună semnului și lucrului semnificat.* Cele două stau dinainte într-o relație de ființă. În cazul lucrurilor-semn care au fost produse nu se întâmplă însă cel mai adesea astfel. Luat în sine, balonul care anunță furtuna pe mare, așa cum este el ca lucru, n-are nimic de-a face cu furtuna. Deoarece semnele sunt lucruri din lumea ambiantă, iar indicarea pe care ele o realizează este una instituită și deoarece această instituire se preocupă ca un anume lucru să fie explicit indicat, calitatea-de-a-fi-la-îndemână, care este un fel specific de a fi pe care îl cunoaștem deja, reprezintă o condiție de posibilitate pentru ca un semn să slujească la ceva, adică să indice cu adevărat. Semnul însuși, lucrul-semn, trebuie *să aibă de fiecare dată o calitate-de-a-fi-la-îndemână cu totul deosebită, să fie foarte bine cunoscut și accesibil.* În aceasta se întemeiază *ieșirea-în-evidență* a semnului. Faptul că semnele trebuie să iasă în evidență trădează modul în care ele slujesc la ceva. Să ne gândim la bine cunoscutul „nod făcut la batistă". Ieșirea lui în evidență are ca temei tocmai în ne-ieșirea în evidență a ființării-la-îndemână cotidiene și a lucrurilor de care ne folosim. Această ne-ieșire în evidență a batistei ca lucru întâlnit permanent în preocupare îi dă nodului capacitatea de a servi ca semn. Acest semn este, în cazul de față, un simplu semn pentru ținut minte și nu un semn prevestitor, așa cum

este, de pildă, vântul de sud; indicarea pe care o realizează acest semn de aducere-aminte este determinată iarăși și iarăși o dată cu fiecare nouă instituire, care este aici, într-un anume sens, o producere. Cu cât sfera celor ce pot fi indicate prin acest semn pentru ținut minte este mai extinsă, cu atât mai restrânsă este sfera inteligibilității semnului. El nu numai că, de cele mai multe ori, este inteligibil doar pentru „cel care l-a instituit", iar adesea este inaccesibil până și acestuia în ce privește indicarea sa și ceea ce are de indicat, dar prin aceasta el nu își pierde caracterul de semn, ci dimpotrivă, este întâlnit ca semn ce ne neliniștește, ca semn pentru ceva, însă ca un semn pe care nu îl înțelegem.

Relația din cuprinsul semnului nu este acea trimitere specifică despre care am spus că reprezintă capacitatea de a sluji a unui semn, ci capacitatea de a sluji este determinată ea însăși prin indicare. Reflecția teoretică asupra ființării dar, în mod caracteristic, și explicitarea primitivă și elementară a vieții acordă semnului și indicării, pe baza
[284] caracterului formal al relației în genere, o importanță deosebită; însă trebuie să fim foarte atenți atunci când interpretăm această gândire primitivă pe linia semnului.

Caracteristic pentru raportarea primitivă la semn, în cazul oricărui fetiș, vrăjitorii sau altor practici asemănătoare, este tocmai faptul că, pentru omul primitiv, semnul coincide cu lucrul indicat; semnul însuși poate sta pentru lucrul pe care el îl indică nu numai în sensul unei înlocuiri, ci în așa fel încât ustensilul care servește drept semn este întotdeauna însuși lucrul indicat. Această coincidență insolită a ființei semnului și a lucrului indicat nu rezidă însă, așa cum s-a interpretat adesea, în faptul că lucrul-semn ar fi cunoscut deja o anumită „obiectivizare", cu alte cuvinte că ar fi fost considerat drept lucru și ar fi fost de aceea transmutat, laolaltă cu lucrul semnificat, în aceeași regiune de ființă; dimpotrivă, această „coincidență" nu e una care intervine la un moment dat între lu-

cruri care au fost până atunci izolate, ci este vorba în acest caz de faptul că lucrul-semn nu s-a eliberat încă de ceea ce el desemnează; iar acest fapt este posibil deoarece o asemenea îndeletnicire cu semnul și o asemenea viață elementară laolaltă cu semnul și în lumea semnelor se contopesc încă pe de-a-ntregul în ceea ce semnul indică, astfel că lucrul-semn nu se poate în vreun fel degaja. Coincidența aceasta nu ține de faptul că ne-am afla pe o primă treaptă a obiectivizării lucrului-semn și a lucrului care este indicat; dimpotrivă, ea este posibilă tocmai fiindcă acestea nu sunt încă obiectivizate și fiindcă preocuparea trăiește încă în întregime în sfera ustensilului menit să indice, incluzând în semn lucrul care este indicat, deoarece semnul este ceea ce este prezent în chip nemijlocit. Aceasta înseamnă însă, din punct de vedere fenomenal, că ustensilul-semn nu este câtuși de puțin des-coperit, ba chiar că ființarea-la-îndemână din interiorul lumii nu are nici măcar caracter de ustensil.

Pentru a-și putea împlini funcția sa în chipul cel mai pur posibil, adică pentru a dobândi caracterul de ființare-la-îndemână și pentru a cunoaște momentul ieșirii-în- [285]
evidență, semnul este produs din ființarea simplu-prezentă dintotdeauna. Această „materializare" a semnului, dacă se poate spune așa, n-are însă de-a face cu nici un fel de materialism sau cu vreo concepție materialistă — ca și cum semnul și sensul semnului ar fi legate de „materie" —, ci, dimpotrivă, „materia" nu are aici o funcție materială, ci una specific „spirituală", și anume funcția de a garanta o accesibilitate generală și permanentă. Din folosirea pe scară largă a semnului în gândirea primitivă nu putem încă să tragem concluzia că această gândire nu ar fi conceput în chip autentic, într-o măsură oarecare, „lumea spiritului", „lumea sensurilor", ci, dimpotrivă, faptul că ceva precum semnul și lucrul indicat este prezent în această gândire reprezintă cea mai grăitoare dovadă în acest sens. În

orice caz, o interpretare filozofică nu are voie să se rezume la a lua lucrurile ca atare, procedând mereu conform tradiției, pentru care ceea ce există în chip autentic nu sunt în primă instanță decât natura, piatra, lemnul și așa mai departe. E imposibil ca lemnul și piatra să fie prezente în primă instanță și ca abia apoi ele să fie prevăzute cu caracter de semn.

Astfel, orice luare-drept-semn, orice folosire a semnului și orice instituire de semne nu reprezintă decât o formă aparte a preocupării specifice de lumea ambiantă, în măsura în care această lume ambiantă trebuie să fie disponibilă. Nu voi putea face aici o clasificare mai exactă a fenomenelor care țin de semn — cum sunt semnele prevestitoare, semnele de rapel, indiciile, semnele de aducere-aminte și semnele caracteristice —, ci voi spune doar că o asemenea clasificare are ca scop stabilirea diferențelor în ce privește modul de instituire a semnelor, ajutându-ne totodată să înțelegem că faptului-de-a-fi-semn îi este constitutiv un tip de prezență cu totul deosebit.

δ) Faptul-de-a-fi-în-lume deschide, prin înțelegere și preocupare, lumea ca semnificativitate

Am spus: deoarece lumea este prezentă, adică deoarece ea este *deschisă* și este întâlnită într-un sens sau altul de către *Dasein*-ul care sălășluiește în ea, de aceea există în genere ceva precum lucruri-semn și de accea ele sunt la-îndemână. De ființa *Dasein*-ului, în măsura în care acesta
[286] este fapt-de-a-fi-în-lume, ține faptul că el face să fie întâlnită lumea sa. Acel fel de a fi prin care lumea este făcută să fie întâlnită în modul primordial al preocupării este el însuși unul care *înțelege*. Corelatul acestei înțelegeri care ghidează orice preocupare este acel ceva în-preajma căruia adastă* grija și care ni se arată întotdeauna prin

* Cf. nota trad. de la p. [253].

înțelegere, chiar dacă într-o familiaritate încă destul de indeterminată. Acest mod primordial de a cunoaște și care are sensul de „a te descurca" [în interiorul unei lumi] (*Sichauskennen*) aparține în chip esențial faptului-de-a-sălășlui-în, nu este ceva care vine să se adauge, ci aparține sensului său de ființă. Însă aceasta implică: înțelegerea nu este, primordial, un mod de a cunoaște (*Erkennen*) sau de a ști ceva, decât atunci când — așa cum s-a și întâmplat — cunoașterea însăși este considerată a fi constituția de ființă a faptului-de-a-fi-în-lume. Însă și în acest caz trebuie spus că sensul înțelegerii nu se consumă în a avea cunoștință despre ceva, ci ca înseamnă o *ființă orientată către ceva*, și anume ființa *Dasein*-ului. Faptul-de-a-sălășlui-în, care este o înțelegere de sine tocmai prin înțelegerea lumii proprii, acest fapt-de-a-sălășlui-în este cel care deschide o anumită înțelegere a lumii proprii sau, altfel formulat: numai deoarece înțelegerea este relația primordială de ființă a *Dasein*-ului cu lumea și cu sine însuși, numai de aceea poate exista o formă de sine stătătoare a înțelegerii, o configurare și o apropriere a ei care să fie de o factură proprie, așa cum întâlnim în cazul cunoașterii și exegezei istorice. Caracterizarea făcută mai devreme structurii lumii va trebui acum interpretată în corelație cu constituția fundamentală a *Dasein*-ului, care este faptul-de-a-fi-în-lume, un fapt-de-a-fi-în-lume care este deopotrivă înțelegere și preocupare.

Mundaneitatea este acea prezență specifică care este întâlnită de către o preocupare care pune în joc înțelegerea. Contopirea cu lumea prin înțelegere vine să *descopere* lumea, să descopere complexele de trimiteri în ceea ce sunt ele în chip exclusiv, adică în *semnificarea* lor. Preocuparea care pune în joc înțelegerea întâlnește astfel ceea ce este înțeles — *semnificația*.

Trimiterile și complexele de trimiteri sunt primordial semnificație. Semnificațiile constituie — potrivit celor spuse mai înainte — structura de ființă a lumii. Ansamblul

relațiilor de trimitere din cuprinsul lumii este un ansam-
[287] blu al relațiilor de semnificație, este semnificativitate. Dacă determinăm semnificativitatea ca fiind structura specifică a acestui ansamblu al inteligibilității, asta nu înseamnă că putem spune totodată: lumea și mundaneitatea sunt concepute și aici doar ca obiectualitate, nu ființa însăși a lumii e cea care e concepută, ci lumea așa cum este ea ca obiect, desigur nu ca obiect al unei cercetări și al unei vizări bazate pe observație, ci al unei înțelegeri ce pune în joc preocuparea; și în acest caz, semnificativitate nu înseamnă decât modul în care ceva este sesizat. Vom reveni mai târziu asupra acestei obiecții posibile.

Semnificativitatea este în primul rând un mod al prezenței cu privire la care este des-coperită orice ființare din cuprinsul lumii. Preocuparea, care este mereu una orientată și care caută să priceapă și să înțeleagă, trăiește de la bun început în sfera relațiilor primordiale de semnificativitate, pe care le deschide și le face accesibile prin privirea-ambientală. Iar în măsura în care *Dasein*-ul este determinat în chip esențial prin faptul că *vorbește*, că *se exprimă pe sine*, că este o *ființare vorbitoare*, că *este o ființare care vorbește și care prin aceasta face ca ceva să se vadă, deschizându-l și făcându-l accesibil prin des-coperire*, pornind de aici putem înțelege de ce există ceva precum cuvintele, cuvintele ce au semnificații. Nu sunetele limbii sunt cele care au fost prezente la început, pentru a fi prevăzute în decursul timpului cu semnificații, ci exact invers: primordială este ființa aflată în lume, adică înțelegerea pe care o pune în joc preocuparea și ființa aflată în cuprinsul complexelor de semnificații; acestor semnificații, abia *Dasein*-ul vine să le atribuie o expresie sonoră, anumite sunete și abia el face ca aceste semnificații să fie comunicate prin sunete. Nu sunetele primesc semnificații, ci invers, semnificațiile sunt exprimate prin sunete.

În mod caracteristic, există în diferitele teorii despre „originea limbii" opinia că limba ar fi luat naștere, pe de

o parte, din simpla exprimare sonoră a afectului, că la originea limbii ar sta exprimarea sonoră a fricii, a spaimei și a surprizei, ca moduri primordiale de exprimare. Pe de altă parte, cealaltă teorie extremă susține că la originea [288] limbii ar sta sunetele imitative, imitarea sonoră, prin vorbire, a celor aflate în cuprinsul lumii. Trebuie să spunem de la bun început că încercarea de a înțelege originea limbii pornind de la sunete este prin sine absurdă, însă tot atât de absurdă este și încercarea de a considera vreuna dintre aceste grupe de sunete ca fiind cea originară; în măsura în care orice act discursiv și orice vorbire este *exprimare de sine cu privire la ceva*, sunetele ce exprimă afecte și sunetele imitative fac parte de la bun început din unitatea oricărei vorbiri, în sensul că ambele devin inteligibile doar în măsura în care, prin ele, *Dasein*-ul specific, determinat totodată prin corporalitate, se face pe sine inteligibil prin expresia sonoră. Singurul lucru care ne interesează aici este să vedem legătura graduală dintre cuvântul sonor și semnificație, faptul că semnificațiile trebuie înțelese pornind de la semnificativitate, iar aceasta, la rândul ei, pornind doar de la faptul-de-a-fi-în-lume.

Dacă reușim să vedem într-adevăr toate acestea, am obținut atunci, metodologic vorbind, o viziune cu mari consecințe pentru teoria semnificației în genere, fiind astfel în stare să înlăturăm abordările eronate, atât de des întâlnite în analiza semnificațiilor, dar uneori și în fenomenologie, nemaipunând întrebarea noastră, luând ca punct de plecare cuvântul sonor: vom renunța să ne întrebăm cum poate avea un cuvânt semnificație, cum poate el semnifica ceva. Căci această întrebare este un construct care nu își mai are rădăcinile în conținutul fenomenal al vorbirii și al limbii. Pe de altă parte, este limpede că semnificațiile de la nivelul limbii și în genere complexele de semnificații, structurile, conceptualitatea, întregul set de probleme despre care ar trebui să trateze o *logică* autentică nu pot fi înțelese decât pe baza unei analize reale,

fundamentale, a *Dasein*-ului însuși, cel care deține în mod primordial semnificațiile.

Pentru a face inteligibilă în mod provizoriu semnificativitatea în genere, ar trebui să revenim la un fenomen mai originar al faptului-de-a-fi-în-lume, pe care l-am numit „înțelegere" sau „preocupare care pune în joc înțelegerea". Faptul-de-a-fi-în-lume aprezentează lumea sub [289] forma contopirii cu ea prin înțelegere și preocupare și numai de aceea este posibil ca acest fapt-de-a-fi-în-lume să se preocupe totodată în chip explicit de această aprezentare a lumii, pornind de la lucrurile din lumea ambiantă produse special pentru aceasta, adică pornind de la semne. Lucrurile-semn, potrivit sensului lor, își au originea în *Dasein*-ul însuși; ele nu sunt ceva întâmplător. Faptul-de-a-fi-semn are ca temei mundaneitatea lumii ambiante. De aceea, un lucru din lumea ambiantă care în primă instanță nu este deloc semn, dar care este un lucru din lumea ambiantă (de pildă un ciocan sau un topor din piatră) poate, *în calitatea lui de lucru din lumea ambiantă*, să devină semn. Lucrurile din lumea ambiantă pot deveni semne în sensul că, de pildă, toporul din piatră, așa cum este el aici simplu-prezent, ne indică o lume ambiantă *care a fost**; el este un semn de rapel, un semn lăsat de ceva care a fost.

---

* În cadrul acestei analize a mundaneității lumii ca semnificativitate, Heidegger deschide — în alineatele următoare — discuția despre „lucrul din lumea ambiantă ce funcționează ca «izvor» istoric". Este vorba despre acea ființare care, în *Ființă și timp*, se va numi „ființare istorică de ordinul lumii" (*das Welt-Geschichtliche*) și care va fi tratată mult „mai târziu", adică în capitolul V al secțiunii a doua, intitulat *Temporalitate și istoricitate*. (Cf. acolo pp. [380–381] și totodată nota trad. de la p. [381]). Spunem „mai târziu" referindu-ne la „locul metodologic" al acestei problematici în ontologia fundamentală, unde ea este tratată separat, analiza mundaneității lumii făcându-se foarte „devreme" — în secțiunea întâi a lucrării.

Posibilitatea ca un lucru din lumea ambiantă să funcționeze ca „izvor" pentru acel tip de des-coperire și de determinare care este cercetarea istorică își are temeiul tocmai într-un asemenea fapt-de-a-fi-semn, fundat în mundaneitatea lumii ambiante. Structura specifică de ființă a unor astfel de lucruri cu totul speciale cum sunt izvoarele istorice nu poate fi văzută pur și simplu, în chip de la sine înțeles. Toporul din piatră este des-coperit în acest caz tot ca ființare-simplu-prezentă, în timp ce mai înainte de a fi des-coperit astfel el a fost poate accesibil unui țăran doar ca o piatră pur și simplu, care stă în calea căruței sale și a pașilor săi și care îi știrbește lama plugului. Piatra îi rămâne acestui țăran inaccesibilă nu pentru că lucrul n-ar fi corporal prezent, nu pentru că, în calitatea lui de lucru simplu-prezent, nu ar fi un izvor, ci tocmai pentru că țăranul nu aprezentează încă acest lucru decât în simpla lui prezență, așa cum l-a deschis prin preocuparea lui specifică. Pe temeiul acestui fapt-de-a-fi-în-lume al său, ca țăran ce se ocupă cu plugăria, el nu poate des-coperi piatra în ceea ce ea a fost cu adevărat și încă mai este. Piatra este pentru el un simplu lucru, nu unul în sens teoretic, ci unul pe care îl întâlnește în lumea sa ambiantă sub forma a ceva care îl împiedică și nu îi servește la nimic. Piatra nu numai că îi este țăranului inaccesibilă, ci accesul este închis în chip expres de către el, poate chiar obturat în chip definitiv prin aceea că o ia ca atare în chip pozitiv, așa cum este ea pentru el, și anume ca o piedică, [290]
spărgând-o de prima stâncă ce-i iese-n cale.

În același fel, un sul de pergament, de pildă, poate să nu fie decât un lucru simplu-prezent, păstrat cine știe unde. Însă în cazul lui caracterul de semn și de izvor este și mai încâlcit. Aceste probleme care țin de o hermeneutică a disciplinelor istorice nu le pot discuta decât pe scurt în acest context. Sulul de pergament, la fel ca și toporul din piatră, este, în primă instanță, o rămășiță dintr-o epocă anterioară, din epoca în care a fost scris. Totodată însă, prin

cele scrise acolo, el poate trimite la o epocă și mai veche. Această trimitere este una de o factură cu totul specială: ea are caracter de comunicare. Iar în măsura în care comunicarea este fundată aici în ceea ce este scris pe pergament, într-un discurs ce a luat formă scrisă, are ea însăși o inteligibilitate de un fel aparte, adică presupune, pentru a avea acces la ea, o înțelegere proprie. La rândul lui, discursul scris pe pergament poate fi o povestire sau o relatare care să aibă la bază o altă comunicare cu privire la cele povestite sau poate fi, dimpotrivă, o comunicare directă a acestora, o mărturie. Corespunzător cu diferitele moduri în care poți fi martor la ceva, comunicarea își modifică ea însăși caracterul de mărturie; felul în care suntem martori la ceva se modifică de fiecare dată potrivit cu ce anume înseamnă a fi martor la ceva în cazul lucrului despre care izvoarele istorice pretind că dau mărturie. Accesibilitatea sau inaccesibilitatea unui asemenea izvor istoric se decide în mod fundamental la același nivel ca și accesibilitatea toporului din piatră ca lucru într-o lume ambiantă care a fost: și anume după cât de mult este înțelegerea înțelegere, adică după cât de mult este ea o relație de ființă cu ceea ce este întâlnit ca izvor și cu ceea ce este atestat prin acest izvor. Posibilitatea de ființă a izvorului istoric nu are primordial ca temei faptul că există pergament și că se poate scrie, ci faptul că *a fost* ceva precum ceea ce ne este comunicat și atestat. Pentru ca acest lucru să fie luat ca izvor, hotărâtoare este relația de ființă cu ceea ce a fost și este atestat că a fost. Tot ceea ce se
[291] va întâmpla cu izvorul istoric pe parcursul vreunei explicitări oarecare sau al unei tratări științifice se reglează pornind de la această înțelegere primordială. Ea este cea care decide în ce fel poate fi apreciată cantitativ și formal mulțimea de lucruri pe care le atestă de pildă izvorul istoric și, de asemenea, dacă această mulțime de lucruri poate fi într-adevăr apreciată în această manieră, dacă are sens să spunem că „sunt acolo multe lucruri lipsite de însemnă-

tate și doar foarte puține importante" sau dacă nu cumva — potrivit cu sensul lucrului însuși care este atestat de către izvorul istoric — aceste puține lucruri importante le determină, în chip primordial și exclusiv, pe cele ce nu sunt importante, chiar în neimportanța lor, nemaiputând trata atunci un astfel de izvor istoric așa cum face un botanist cu plantele de pe masa lui, împărțindu-le în categorii diferite, potrivit cu relevanța pe care ele se întâmplă să o aibă.

Structura tuturor acestor relații cu care este învestit un izvor istoric nu poate fi detașată cu rigoarea pe care o presupune crearea unui concept decât pe fundalul ființării care înțelege și care des-coperă prin înțelegere. Nu pot urmări aici mai în amănunt aceste structuri, însă ele nu trebuie să demonstreze decât atât: semnele, izvoarele, mărturiile și toate lucrurile de felul acesta sunt pe temeiul faptului că există ceva precum o lume — o lume al cărui fel de a fi și de a fi întâlnită este semnificativitatea; la fel, accesul la ceea ce este indicat și urmarea indicării sunt o înțelegere a lumii ambiante, ceea ce înseamnă totodată că sunt o înțelegere a faptului-de-a-sălășlui-în această lume, iar această înțelegere își are temeiul în înțelegerea *Dasein*-ului însuși.

Referitor la fenomenul relației și la raportul pe care aceasta îl are, în ființa ei, cu trimiterea, semnul și semnificativitatea, trebuie spus: momentul structural „relație" — care este unul formal — este accesibil în orice moment în cuprinsul trimiterilor și semnelor, însă el devine accesibil atunci când facem abstracție nu numai de conținutul concret și obiectiv al acestor fenomene, ci și de faptul că indicarea și trimiterea sunt ele însele un tip de relație, ajungând astfel la un „pentru-a" pe care îl facem să se vadă ca unul vid. Sesizarea relațiilor pure ca atare este modul suprem, dar totodată cel mai vid, în care se împlinește [292]
obiectualizarea ființării, este o prezentizare care, primordial, nu merge pe urma trimiterilor și nu ia nimic drept

semn, ci, punând în joc o simplă privire-considerativă, privește întregul doar ca întreg al relațiilor.

Rezumând, va trebui spus despre semnificativitate: faptul-de-a-fi-în-lume, ca înțelegere pe care o pune în joc preocuparea, face ca ceea ce se arată (*Sich-deutendes*) să fie întâlnit prin aceea că se semnifică pe sine (*Sich-bedeuten*). Această semnificare ce se arată pe sine constituie semnificativitatea și în acest fel este lumea prezentă, în măsura în care ea este des-coperită prin preocuparea ce pune în joc înțelegerea. *Prezența lumii este mundaneitatea lumii ca semnificativitate.* Complexele de semnificație, sub forma cărora noi concepem acum trimiterile, nu sunt o viziune subiectivă despre lume, despre o lume care în primă instanță și dincolo de aceasta ar mai fi și altceva, una oarecum nemijlocită în primă instanță, care, atunci când intervine îndeletnicirea cu ea, să însemne ceva în plus; dimpotrivă, preocuparea însăși este ființa ființării, a ființării care doar astfel este și care nu are vreo altă ființă.

Dacă mundaneitatea lumii este determinată ca totalitate a trimiterilor, acest lucru nu trebuie greșit înțeles, ca și cum lucrurile din lume, „substanțele", s-ar dizolva în relațiile legice dintre funcții. Dimpotrivă, determinarea trimiterii ca semnificare ne arată care este sensul de aprezentare a trimiterilor, ele neputând fi aprezentate în acest sens decât pe temeiul tipului de prezență al celor de care ne preocupăm, al lumii lucrării. După cum am subliniat deja, fenomenul pe care îl reprezintă tipul de prezență al lucrului de care ne preocupăm, înțeles în sensul lui autentic, este cel din care va pleca orice altă înțelegere, și anume pornind de la analiza faptului-de-a-fi-în-lume luat în sensul special de preocupare, care are felul de a fi al *faptului-de-a-face-să-devină-prezent* — un fel de a fi care este unul cu totul deosebit și care nu poate fi înțeles decât atunci când vedem că *această prezentizare și aprezentare nu sunt nimic altceva decât timpul însuși.*

§ 24. Structurarea internă a întrebării privitoare la realitatea lumii exterioare

Ceea ce ne interesează este ca structura semnificativității, pe care încercăm să o punem în evidență ca fiind adevărata constituție a mundaneității, să fie văzută în contextul unei problematizări prin care interpretarea *Dasein*-ului să fie realizată luând în seamă întrebarea privitoare la ființa în genere. Pentru a reuși acest lucru, este necesar să facem câteva considerații prin care — rezumând cele spuse mai devreme — să scoatem întrebarea privitoare la lume în sens de semnificativitate din orizontul greșit pe care îl presupune orientarea ei pornind de la vreo anumită teorie asupra realității lumii exterioare sau pornind de la vreo ontologie a realității. Lămurirea provizorie a semnificativității și interpretarea la un prim nivel a realității lumii, fiind însoțite de expunerea întrebării privitoare la ființă în genere, adică de interpretarea *Dasein*-ului, vin înaintea oricărei teorii a cunoașterii sau ontologii a lumii. Interogarea în contextele amintite, în speță în contextul relației subiect-obiect (în cazul teoriei cunoașterii) sau în contextul naturii (în cazul ontologiei lumii) nu au nici cea mai mică atingere cu interpretarea *Dasein*-ului în direcția ființei sale. Pentru a ajunge să facem această interpretare și pentru a încheia analiza provizorie a semnificativității, vom discuta următoarele cinci puncte: a) Faptul-de-a-fi-real care e propriu lumii exterioare nu trebuie dovedit în vreun fel și nu face obiectul vreunei credințe. b) Realitatea realului (mundaneitatea lumii) nu poate fi determinată pornind de la faptul că este un obiect și că este sesizată. c) Realitatea nu este interpretată prin caracterul de „în sine"; dimpotrivă, acest caracter necesită el însuși o interpretare. d) Realitatea nu trebuie înțeleasă primordial pornind de la corporalitatea lucrului perceput. e) Realitatea nu este îndeajuns [293]

lămurită de fenomenul rezistenței, ca obiect al unui impuls sau al unei aspirații către ceva.

Discuția asupra fenomenului rezistenței am așezat-o la urmă deoarece această interpretare a realității se apropie cel mai mult de interpretarea mea și a fost de curând
[294] configurată de Scheler. Această apropiere dintre concepțiile noastre se datorează probabil surselor care ne sunt comune sau intuițiilor (mai mult nu se poate spune) pe care Dilthey le-a avut în această direcție.

a) Faptul-de-a-fi-real care e propriu lumii exterioare nu trebuie dovedit în vreun fel și nu face obiectul vreunei credințe

Cea dintâi întrebare cu privire la mundaneitatea lumii, care a fost evidențiată ca semnificativitate, nu este nicidecum dacă lumea exterioară este în genere reală. A ne întreba în acest fel înseamnă a fi de părere că realitatea lumii *ar trebui* dovedită și că *s-ar putea* face acest lucru sau, cel puțin, după cum spunea Dilthey[1], că ar trebui să aducem o justificare pentru credința noastră în realitatea lumii exterioare. Ambele opinii sunt absurde. A voi să demonstrezi simpla-prezență a lumii înseamnă a înțelege greșit interogarea însăși; căci o asemenea interogare nu are sens decât pe temeiul unei ființe care are constituția de ființă a faptului-de-a-fi-în-lume. Este absurd să vrei să dovedești tocmai existența a ceea ce fundează, în ordinul ființei, orice interogare privitoare la lume, orice demonstrație și orice legitimare a simplei-prezențe a unei lumi. Lumea, potrivit tocmai sensului ei cel mai propriu,

[1] W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht / Contribuții la rezolvarea problemei privitoare la originea credinței noastre în realitatea lumii exterioare și la îndreptățirea ei*, (1890), *Ges. Schr. V*, p. 90 și urm.

este ceva de la bun început simplu-prezent pentru orice interogare. Întrebarea amintită poate persista numai pe temeiul unei necunoașteri a felului de a fi a celui care pune această întrebare, căruia, potrivit felului său de a fi și ființei sale, această întrebare îi este constitutivă, în sensul că ceva precum lumea este dintotdeauna des-coperit, că poate fi întâlnit și se poate arăta ca ființare.

Întrebarea privitoare la realitatea lumii exterioare este determinată în parte de o înțelegere superficială a filozofiei kantiene, sau, mai bine spus, de unele considerații inițiate de Descartes. Este o întrebare care a preocupat permanent, în chip mai mult sau mai puțin explicit, teoria cunoașterii, așa cum a luat ea naștere în Epoca Modernă; însă mereu se dădea asigurarea că, firește, nimeni nu [295] se îndoiește de realitatea lumii exterioare. A fost totuși presupus întotdeauna faptul că această realitate, mundaneitatea lumii, este în fond ceva care s-ar putea dovedi sau, mai exact spus, dacă am trăi într-o stare ideală, am fi dovedit-o până la urmă. Faptul-de-a-fi-real care este propriu lumii nu numai că *nu are nevoie de vreo demonstrație*, dar nu este *nici* ceva care, *în lipsa unor dovezi solide*, trebuie să fie *doar crezut*, în privința căruia să renunțăm la gândul că putem ști ceva și să ne mulțumim cu credința. A vorbi în acest fel despre *credința* în realitatea „lumii" înseamnă a presupune că această realitate poate fi într-adevăr demonstrată. Această opinie se reduce în fond la cea dintâi, care căuta să aducă anumite dovezi. Trebuie însă să observăm că recursul la o credință în realitate nu corespunde vreunei situații fenomenale ce poate fi aflată ca atare. În sfera acestei problematizări se mișca și lucrarea lui Dilthey. Importanța acestei lucrări nu constă în aceea că formulează astfel problemele, ba chiar aici vedem cel mai bine că Dilthey n-a înțeles adevărata problemă; ea este importantă în legătură cu un alt fenomen, acela al *rezistenței*; acest fenomen îl vom discuta mai târziu în chip mai exact.

Dacă facem însă abstracție de toate discuțiile din jurul acestei teorii, vom vedea cu claritate că în relația pe care o avem cu lumea nu există nimic care să ofere un temei fenomenului credinței în lume. N-am putut afla nicăieri acest fenomen al credinței în lume, ci caracteristic este tocmai faptul că lumea este „prezentă" *înaintea* oricărei credințe. Ea nu este experimentată în modul credinței în ea și, tot așa, nu este garantată printr-o știință. De ființa lumii ține tocmai faptul că simpla ei prezență *nu are nevoie să fie garantată în vreun fel pentru un subiect*, ci lucrul de care ea are nevoie, dacă se pune o astfel de problemă, este ca *Dasein*-ul să se experimenteze pe sine în constituția lui de ființă cea mai elementară, anume ca fapt-de-a-fi-în-lume; prin această experiență a lui în-
[296] sușI — nedesfigurată de vreo teorie sau alta a cunoașterii — este sustras terenul oricărei întrebări privitoare la faptul-de-a-fi-real propriu lumii exterioare. Faptul-de-a-fi-real care este propriu lumii exterioare se împotrivește oricăror demonstrații și orice presupusă credință cu privire la el reprezintă o înțelegere greșită, ale cărei motive sunt de ordin teoretic. Nu e vorba aici de a fugi de o problemă și de a prefera o cale mai comodă, ci de a ne întreba dacă această așa-zisă problemă, din fața căreia pare că fugim, este în genere o problemă. De realitatea lumii exterioare „am cunoștință" numai în măsura în care sunt. Nu „*cogito sum*" este formula care redă situația fenomenală primordială, ci „*sum cogito*", iar acest „*sum*" nu este luat aici în nediferențierea ontologică de la Descartes și de la toți cei ce i-au urmat — anume ca simplă-prezență a unui lucru gândit —, ci este considerat ca un enunț despre constituția fundamentală a ființei mele: eu-sunt-într-o-lume și de aceea o pot în genere gândi. Acest principiu cartezian a fost însă înțeles exact invers, și pe bună dreptate, deoarece Descartes însuși tindea să-l înțeleagă astfel, nemaiîntrebându-se câtuși de puțin cu privire la *sum*, ci cre-

zând despre conștiință că este dată sub forma unui interior care reprezintă un punct de plecare *absolut qua absolutem*, prin aceasta ivindu-se apoi toate enigmele cu privire la „interior" și „exterior".

Realitatea lumii nu constituie o problemă în acest sens, și anume dacă ea este în mod real o simplă-prezență sau nu; însă, de bună seamă, ne putem pune întrebarea cu privire la realitatea lumii ca întrebare privitoare la felul în care trebuie înțeleasă mundaneitatea. Chiar dacă despre cea dintâi întrebare, aceea privitoare la simpla-prezență a lumii, se spune că este desigur absurdă, așa cum auzim adeseori, acest lucru nu este suficient din punct de vedere fenomenologic, ci absurditatea ei trebuie lăsată, ca să spunem așa, să se lovească de fenomene, și aceasta în măsura în care am obținut o privire pozitivă asupra fenomenului faptului-de-a-sălășlui-în și asupra fenomenului lumii. Ceea ce înseamnă că trebuie să vedem constituția fundamentală a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume pentru a putea afirma că o asemenea interogare contravine sensului pe care îl are acel lucru despre care vorbim, cu alte cuvinte constituției lui fundamentale. Pornind de la privirea pozitivă asupra fenomenului faptului-de-a-sălășlui-în, trebuie să devină transparent „caracterul de la sine înțeles" al simplei-prezențe a lumii într-un *Dasein* [297] *— acest caracter de la sine înțeles este, la nivel ontic și existențiel, dat o dată cu ființa D a s e i n-ului, însă, ontologic vorbind, el este plin de enigme.*

b) Realitatea realului (mundaneitatea lumii) nu poate fi determinată pornind de la faptul că este un obiect și că este sesizată

Cea de-a doua întrebare, aceea privitoare la realitatea realului, la ființa mundaneității lumii, nu poate avea sensul unei investigații despre „cum se face că lumea este".

Trebuie spus în primul rând că, printr-o asemenea întrebare, dacă ea este una ce poate fi folosită de către știință, este presupusă o înțelegere a ce anume înseamnă „ființă" atunci când vrem să explicăm cum se face *că* ființarea este. Însă această înțelegere a „ființei", o înțelegere pe care trebuie să o obținem în prealabil, nu ne permite defel să ne întrebăm în felul arătat; căci în această întrebare *ființa este considerată ca propria ei ființare*, ceea ce înseamnă că *se face încercarea de a explica ființa pornind de la ființare*. Dacă ne va fi limpede ce absurditate este să-i cerem ființei, ca să spunem așa, ca printr-un truc oarecare să ajungă să fie și dacă, prin urmare, întrebarea astfel înțeleasă n-o mai socotim ca privind ființa, ci o împingem în registrul ființării, considerând-o a fi o întrebare privitoare la ființare, aceasta nu înseamnă nicidecum că în ce privește „ființa-în-sine" am fi de părere că nu poate fi tratată în nici un fel și că singura despre care putem trata ar fi ființarea, ființarea ca una *sesizată*, aflată obiectual într-o conștiință. Am ajunge atunci la principiul bine cunoscut potrivit căruia ființarea este mereu doar *pentru* o conștiință. Acest principiu este cunoscut sub numele de *principiu al imanenței* și în privința lui se pronunță, pro sau contra, toate teoriile cunoașterii. Iar problema cunoașterii este dezvoltată pornind de la el fără a se pune întrebarea ce poate înseamna „imanența", ce anume fenomene sunt preluate în acest principiu — dacă el în genere spune ceva — ce vrea să spună în fond propoziția: „ființarea este întotdeauna doar pentru o conștiință".

[298] Ceea ce vrea să spună în fond acest principiu și ceea ce este văzut cu ajutorul lui nu este faptul că ființarea ar fi dependentă în ființa ei de conștiință și că de fapt transcendentul ar fi în același timp și ceva imanent, ci fenomenul pe care-l aflăm aici este acesta: *lumea este întâlnită*. Prin aceasta, fenomenul însuși ne oferă indicația de a interpreta structura întâlnirii, întâlnirea ca atare, și cu cât

vom fi mai lipsiți de prejudecăți când abordăm această problemă, cu atât mai autentic va putea fi determinată, în ființa ei, ființarea ce este întâlnită.

Ființa ființării nu constă în întâlnire, ci întâlnirea ființării este terenul fenomenal, unicul teren fenomenal în perimetrul căruia ființa ființării poate fi concepută. *Doar printr-o interpretare a întâlnirii ființării putem ajunge, dacă acest lucru e în genere posibil, în posesia ființei ființării.* Deoarece despre ființarea ca ființare trebuie spus că este „în sine" și independentă de o sesizare a sa, tocmai de aceea ființa ființării nu poate fi aflată decât prin întâlnire și nu poate fi explicată și făcută inteligibilă decât pornind de la punerea în lumină și interpretarea fenomenului întâlnirii, în structura lui. *Explicația* este în acest caz un procedeu neadecvat, ea fiind un mod derivat, decăzut, al explicitării și des-coperirii ființării. Orice explicație, dacă vorbim despre explicația naturii, se distinge prin aceea că se menține în *ininteligibil.* Putem spune chiar: *explicația este explicitarea ininteligibilului,* dar nu în sensul că prin această explicitare ininteligibilul ar ajunge să fie înțeles, ci în sensul că el rămâne în mod fundamental ininteligibil. *Natura este din principiu ceva ce poate fi explicat și ceva care trebuie explicat,* deoarece ea este în principiu ininteligibilă; ea este astfel *ininteligibilul pur și simplu*, și este un astfel de ininteligibil deoarece ea este *lumea dez-mundaneizată*, în măsura în care natura o considerăm într-un sens extrem al ființării, așa cum este ea des-coperită în fizică. Asta are legătură cu faptul că, prin acest mod de a explica și de a des-coperi lumea ca natură, ea nu este cercetată și investigată tocmai în ce privește tipul de prezență al ființării din cuprinsul ei. Este acceptat ca ființare numai ceea ce este determinat prin legi ale mișcării, [299] care rămân invariante, neschimbate și mereu aceleași, pentru orice mod posibil de a observa natura și pentru orice perspectivă posibilă din care se face această observație. Trebuie remarcat în acest caz că, deși toate propozițiile

și demonstrațiile din fizică sau matematică pot fi înțelese ca discurs despre ceva inteligibil, acel ceva despre care ele vorbesc este ininteligibilul însuși. Ininteligibilul înseamnă totodată: ființarea care nu are câtuși de puțin caracter de *Dasein*, în vreme ce *Dasein*-ul este ființarea care e din principiu inteligibilă; în măsura în care ființei *Dasein*-ului, înțeleasă ca fapt-de-a-fi-în-lume, îi aparține însăși înțelegerea, lumea îi este acestuia inteligibilă, fiind întâlnită prin caracterul semnificativității.

c) Realitatea nu este interpretată prin „în-sine"; dimpotrivă, acest caracter necesită el însuși o interpretare

Dacă ne vom apleca acum asupra determinării de „în sine", ca un caracter al mundaneității lumii, să ne amintim pe scurt ceea ce am spus mai devreme*, anume că „în sine"-le nu este un caracter originar; el însuși are o geneză fenomenală și necesită o explicitare, fiind însă în genere considerat ca având nevoie să fie explicitat. Motivul pentru care realitatea lumii este caracterizată cu ajutorul „în-sine"-lui, socotindu-se mulțumitoare simpla constatare a acestui caracter, fără a-l elucida ca atare, ține de faptul că acest „în-sine" al lumii este introdus *ca reacție*, așa zicând, *împotriva* interpretării lumii ca fapt-de-a-fi-sesizat, împotriva determinării realității realului ca obiectivitate a unei cunoașteri științifice obiective. Totul se rezumă la a face această afirmație contrară: ființarea este „în sine". Se invocă faptul că orice cunoaștere „naturală" și orice cunoaștere realizată de către știință au ca scop determinarea în ființa sa a unei ființări care este
[300] în sine, faptul invocat aici fiind însă luat ca atare, fără a se întreba care este de fapt semnificația lui.

Dacă ființa lumii nu ar putea fi determinată decât ca fapt-de-a-fi-sesizat, atunci singura șansă de a elucida totuși „în sine"-le ar fi să se facă din ce în ce mai mult abs-

* Cf. *supra*, p. [268].

tracție de subiect; însă cum ar fi posibil acest lucru fără constituția fundamentală a faptului-de-a-sălășlui-în? Însă deoarece ființa lumii poate fi concepută prin intermediul întâlnirii, înțelegerea ființării ca atare care este „în sine" se deschide *doar printr-o interpretare radicală a D a s e i n-ului*. De aceea, cu cât această ființare este explicitată mai originar și mai autentic în ființa sa, cu atât mai radical poate fi explicată cunoașterea și, la fel, ființarea, ca obiect posibil al cunoașterii. Cum obiectele sunt independente de subiect, ființa lor nu poate fi explicată decât prin subiectivitate, dacă e înțeleasă corect; ființa obiectelor nu poate consta însă în faptul-de-a-fi-subiect.

d) Realitatea nu trebuie înțeleasă primordial pornind de la corporalitatea lucrului perceput

Însă realitatea nu poate fi înțeleasă primordial nici dacă pornim de la *corporalitate*. Desigur — și trebuie spus acest lucru — corporalitatea este un caracter fenomenal autentic, și anume în măsura în care eu mă mențin în cuprinsul acelui mod determinat de acces la ființare care este simpla percepere considerativă; însă tocmai prin acest mod de acces la mundaneitate și, mai mult, dacă înțeleg prin percepție simpla sesizare a unui lucru, lumea nu mai este accesibilă în mundaneitatea ei deplină, în deplina ei semnificativitate, așa cum este întâlnită ea de către preocupare. Dimpotrivă, în pura percepere a unui lucru, lumea se arată într-o *semnificativitate deficientă*. Folosesc cuvântul „deficient", *deficiens*, în sensul vechiului termen. Semnificativitatea, așa cum este ea întâlnită prin percepție, este deficientă, îi lipsește ceva pe care ea, ca lume, îl are de fapt și trebuie să-l aibă; prin simpla privire-considerativă asupra lumii ca mulțime a lucrurilor, aceasta își [301]
pierde caracterul originar.

Categoriile tradiționale ale reității, pe care, din anumite motive, obișnuim să le înțelegem ca fiind nici mai mult,

nici mai puțin decât categoriile ființei, și anume reitatea, substanța, accidentul, proprietatea, cauzalitatea, își au geneza lor fenomenală în această semnificativitate deficientă. Aceste categorii își au sursa într-un mod de acces (deținerea prealabilă a prezenței și a determinațiilor sale fundamentale) care se află într-un proces caracteristic de *dez-mundaneizare*. Întrebându-ne care este motivul pentru care tocmai aceste categorii sunt cele descoperite mai întâi, nu facem decât să punem aceeași întrebare ca mai devreme și la care n-am răspuns încă: de ce oare *Dasein*-ul natural, atunci când caută să elucideze lumea în care el este, *trece cu vederea* tocmai lumea ambiantă? De ce pune el în joc de fiecare dată, atunci când caracterizează ființa lumii, astfel de categorii rafinate precum reitatea, socotind că ele sunt chiar determinările fundamentale?

Categoriile aristotelice: οὐσία, ποιόν, ποσόν, ποῦ, ποτέ, πρὸς τί (ὑποκείμενον — συμβεβηκότα — acel ceva ce trebuie să fie împreună cu simpla-prezență — posibilitățile apriorice a „ceva ca ceva") sau, tradițional: substanță, calitate, cantitate, loc, timp, relație, toate aceste categorii sunt create în acea dimensiune cu totul aparte care este *simpla sesizare a lucrului* și în perimetrul unui anumit tip de discurs, anume *enunțul teoretic*. La Aristotel deja, aceste categorii au devenit înseși categoriile ființei; ele au servit totodată drept teren pentru determinarea categoriilor obiectului în genere, adică pentru acele determinări care îi revin oricărui ceva, în măsura în care acesta este în genere ceva, aflându-se în lume sau fiind gândit. Așadar, corporalitatea nu este nici ea un caracter primordial al lumii ambiante.

e) Realitatea nu este îndeajuns lămurită de fenomenul rezistenței, ca obiect al unui impuls sau al unei aspirații către ceva

[302] Însă realitatea nu este suficient lămurită nici dacă pornim de la fenomenul rezistenței. În mod evident, acest fenomen a fost văzut și de greci atunci când considerau

σώματα, lucrurile corporale, ca fiind adevăratele οὐσίαι, privindu-le din perspectiva rezistenței lor la apăsare și lovire.[2] În vremurile mai noi, mai cu seamă Dilthey a fost cel care, în legătură cu problematica amintită mai sus, a trimis către fenomenul rezistenței, și anume al *rezistenței ca un corelat al impulsului*. Oricărui impuls care pleacă de la subiect și care trăiește în subiect îi este corelativă o rezistență. Desigur, Dilthey n-a ajuns să conceapă acest fenomen în chip mai exact, însă important este că el a văzut foarte devreme un lucru: anume că realitatea nu este experimentată numai prin cunoaștere și printr-un „a ști", ci prin întregul „subiect viu", așa cum spune el, prin această „ființă gânditoare, voitoare, simțitoare". El vrea să ajungă la totalitatea subiectului care experimentează lumea și nu la un lucru gânditor fără nici un pic de sânge în vine, care vizează pur și simplu lumea și o gândește teoretic. Însă Dilthey încearcă să obțină tot acest întreg în cadrul unei psihologii antropologice tradiționale, după cum reiese din formulări precum: această „ființă gânditoare, voitoare, simțitoare". El nu vede tocmai faptul că preluarea acestei psihologii îl împinge în chip necesar alături de fenomenele autentice; vechea psihologie nu e depășită prin noua sa psihologie analitică, ci este doar reafirmată, împiedicându-l astfel să sesizeze cu adevărat ceea ce el intuise la un moment dat.

În epoca cea mai recentă, Scheler este reprezentantul unei teorii asemănătoare despre ființa realului, bazându-se desigur pe o teorie esențial mai clară cu privire la structura sufletescului, și anume pe analiza fenomenologică a actului. Această teorie despre existența lumii (unde termenul *Dasein* este folosit în sens de simplă-prezență), el [303]
o numește „teorie voluntativă a existenței", vrând să spună prin aceasta că simpla-prezență a lumii este, primordial, corelativă voinței, deci impulsului, aspirației către ceva.

[2] Cf. Platon, *Sofistul*, 246 a și Aristotel, *Metafizica*, Λ 1-6.

Scheler observă: „...faptul-de-a-ști constituie însă el însuși o relație *de ființă*; felul în care este o ființare poate fi totodată *in mente* și *extra mentem*, însă existența este permanent *extra mentem*; iar deținerea existenței, adică a unui existent în genere, *nu* se bazează câtuși de puțin pe funcțiuni intelectuale (fie ele ale intuiției sau ale gândirii), ci numai pe *rezistența* exercitată de ființare, o rezistență care e trăită în chip originar numai în cuprinsul actelor aspirației către ceva și în cuprinsul factorilor dinamici ai atenției — lucru pe care îl expun de șapte ani încoace ca *prim* fundament al teoriei mele despre cunoaștere."[3] Ființa obiectelor este dată în chip nemijlocit numai întrucât ea stă într-o relație cu impulsul și cu voința, iar nu cu vreun „a ști".[4]

Scheler simte nevoia să precizeze de câtă vreme expune el această teorie. În ce privește această precizare, țin să spun că și eu am expus această teorie încă de acum șapte ani, însă această consonanță, după cum am spus deja, își are rădăcina în mod evident în impulsul dat de Dilthey și în însuși tipul fenomenologic de problematizare. Doresc să subliniez în mod deosebit faptul că teoria lui Scheler, mai ales în măsura în care ea ține seama de funcția specifică a corporalității în edificarea realității lumii, descoperă unele fenomene esențiale, deoarece Scheler a prelucrat, într-un sens esențial, tocmai aceste fenomene ale biologicului și a avansat probabil cel mai mult în cercetarea structurii lor. Ne putem aștepta de aceea ca antropologia lui să facă un progres esențial în cercetarea acestor fenomene.

[304] Trebuie spus cu toate acestea că fenomenul rezistenței nu este fenomenul originar, ci rezistența nu poate fi

---

[3] M. Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung / Formele cunoașterii și formarea spirituală*, conferință din anul 1925, nota 24, p. 47 [citată după M. Scheler, *Späte Schriften*, ed. de M. S. Frings, Berna și München 1976, p. 112, notele (1 și) 2.]

[4] Cf. *ibid.*, nota 25.

înțeleasă, la rândul ei, decât pornind de la semnificativitate; adevărata corelație dintre lume și *Dasein* (dacă se poate în genere vorbi aici despre o corelație, ceea ce eu personal nu cred) nu este aceea dintre impuls și rezistență, sau, cum spune Scheler, dintre voință și rezistență, ci aceea dintre *grijă și semnificativitate*. Această corelație constituie structura fundamentală a vieții, pe care eu o mai numesc și *facticitate*. Cu alte cuvinte, ceva poate fi întâlnit în rezistivitatea sa numai în măsura în care exercită o anumită rezistență, și anume ca ceva ce mă împiedică să răzbat atunci când trăiesc într-o voință-de-a-răzbate, într-un fapt-de-a-fi-în-afara-mea-exercitându-mă-asupra a ceva, adică atunci când ceva este deja prezent în mod primordial pentru grijă și preocupare, abia pe baza acestui tip de prezență putând exista în genere tipul de prezență care este propriu rezistentului. Nici o rezistență, oricât de mare ar fi ea, nu poate oferi ceva obiectual. Dacă rezistența ar fi adevărata ființă a ființării, atunci în relația de ordinul ființei dintre două ființări între care ar exista cea mai mare rezistență, adică în cazul unei presiuni exercitate de o ființare asupra alteia, ar trebui să fie prezent ceva de felul unei lumi; acest lucru nu se întâmplă însă atunci când între două ființări avem o relație de genul rezistenței, cu alte cuvinte presiunea sau apăsarea exercitate de lucrurile materiale nu fac să se ivească, atunci când există o presiune sau o apăsare contrare, ceva precum lumea înțeleasă ca mundaneitate; dimpotrivă, *rezistența este un caracter fenomenal care presupune o lume.*

Trebuie spus apoi că acest fenomen al rezistenței este insuficient și deoarece el este orientat în fond — așa cum se întâmplă și la Dilthey — numai către corelarea actelor. Astfel, Scheler se vede nevoit să introducă din nou disocierea dintre *in mente* și *extra mentem*, pentru a da un temei vechii postulări a unui subiect care deține acte. În interiorul fenomenologiei, pornindu-se din altă parte și în mod independent, se ajunge să se vadă că realitatea nu

poate fi înțeleasă pornind de la simplul fapt-de-a-ști ceva și că, mai ales, o teorie a cunoașterii nu poate fi orienta-
[305] tă către judecăți sau către lucruri asemănătoare. Trebuie ținut seama de toate acestea, iar Scheler pune un accent foarte apăsat pe ceea ce tocmai am spus, afirmând că în ziua de azi trei sferturi dintre teoriile cunoașterii cred în mod greșit că elementul primordial pornind de la care ar putea fi înțeles în genere obiectul cunoașterii, ființarea în ea însăși, ar fi judecata.

Rezistența, ca și corporalitatea, își au temeiul în faptul că mundaneitatea este din capul locului prezentă. Ele sunt niște fenomene determinate, care țin de un tip de întâlnire izolat, în sensul că stau în legătură cu un anumit mod de acces, cu simpla aspirație către ceva. La Scheler conceperea ființării din cuprinsul lumii ca rezistență stă în legătură cu orientarea lui către biologie, adică cu întrebarea privitoare la felul în care este dată în genere lumea pentru viețuitoarea primitivă. După părerea mea, a urma calea unei explicări prin analogie, pornind de la viețuitoarele primitive și mergând până la animalele unicelulare, înseamnă a urma o cale fundamental greșită. Numai atunci când am sesizat obiectualitatea lumii care ne este nouă accesibilă, adică relația noastră de ființă cu lumea, numai atunci vom putea probabil să determinăm, prin anumite moduri de observație, care suferă în acest caz o modificare, mundaneitatea animalului; nu putem proceda invers, în măsura în care atunci când analizăm lumea ambiantă a animalelor suntem tot timpul nevoiți să vorbim prin analogie; iată motivul pentru care această lume ambiantă nu poate fi pentru noi cea mai simplă.

Când vom fi înțeles că elucidarea realității realului își are temeiul în faptul că *Dasein*-ul însuși este văzut în constituția lui fundamentală, vom împlini atunci și condiția fundamentală pentru orice încercare de a decide între realism și idealism. În cazul acestor două poziții nu este vorba atât de a le lămuri sau de a afla o soluție sau alta, ci

mai ales de a vedea că ambele nu pot exista decât pe temeiul unei omisiuni, și anume de a vedea că ele au ca presupoziție un concept de „subiect" și unul de „obiect", fără ca aceste concepte să fie lămurite pornind de la compoziția de bază a *Dasein*-ului însuși. Orice idealism serios are însă aici dreptate, în măsura în care vede că ființa, realitatea, realitatea efectivă, nu pot fi elucidate decât atunci când [306]
ființa, realul, sunt prezente și sunt întâlnite. În același timp, orice realism încearcă, pe bună dreptate, să dea o determinare conștiinței naturale a *Dasein*-ului pornind de la simpla-prezență a lumii sale; el greșește însă imediat, întrucât încearcă să explice această realitate cu ajutorul realului însuși, crezând, cu alte cuvinte, că poate elucida realitatea cu ajutorul unui proces cauzal. De aceea, din punctul de vedere strict al metodei științifice, realismul va fi întotdeauna o treaptă inferioară în raport cu orice idealism, fie acesta exagerat până la solipsism.

Cu aceasta doresc să închei, pentru moment, analiza lumii din perspectiva structurii ei, care este semnificativitatea. Vreau să precizez că ne vom mai întâlni cu aceste considerații pe o treaptă esențial superioară, și anume atunci când vom fi elucidat ființa faptului-de-a-fi-în-lume, felul de a fi al faptului-de-a-face-ca-ceva-să-fie-întâlnit, pentru ca pornind de aici să arătăm în chip limpede de ce întâlnirea lumii trebuie concepută ca *prezență* și ca *prezent*.

§ 25. Spațialitatea lumii

Tema considerațiilor noastre este *Dasein*-ul în constituția sa fundamentală care este faptul-de-a-fi-în-lume. Într-o primă instanță, acest fenomen unitar a fost adus în câmpul privirii într-una dintre cele trei direcții în care el poate fi privit, și anume în ce privește momentul structural al lumii, lumea înțelegând-o aici ca lume a *Dasein*-ului cotidian. Această mundaneitate am evidențiat-o și am

elaborat-o mai întâi, în structura ei generală, ca semnificativitate.

Făcând aceasta, noi nu am pornit de la *extensio*, de la acea determinare a realității care e obținută printr-o orientare extremă de tipul teoriei cunoașterii. Dacă există totuși posibilitatea ca lumea să fie înțeleasă pornind în mod primordial de la întindere și spațialitate și să fie determinată cu îndreptățire din perspectiva unei anumite obiec-
[307] tivități a cunoașterii naturii, acest fapt constituie o indicație că lumii îi aparține, într-un fel sau altul, *spațialitatea*, că *spațialitatea este un constitutiv al lumii*. Desigur, nu vrem să spunem prin aceasta că ființa lumii ar putea fi determinată pornind de la spațialitate, așa cum voia Descartes, sau că toate celelalte caractere posibile ale realității sunt fundate pe spațialitate. Dimpotrivă, întrebarea este dacă nu se întâmplă tocmai invers, și anume dacă nu cumva spațialitatea trebuie explicată pornind de la mundaneitate, dacă nu cumva spațialitatea specifică a lumii ambiante, și mai ales acel tip de spațiu ce poate fi întâlnit și des-coperit în structura sa ca spațiu pur metric, de pildă, nu pot fi făcute inteligibile decât pornind de la mundaneitatea lumii. Și așa și este de fapt.

Spațiul și spațialitatea, fiind o constituție fundamentală a lumii, nu pot fi explicate decât pornind de la aceasta însăși și în conformitate cu sarcina pe care și-o poate fixa o analiză fenomenologică, ceea ce înseamnă: a pune în lumină spațialitatea ca un fenomen din cuprinsul lumii *Dasein*-ul cotidian, a o face vizibilă în lumea înțeleasă ca lume ambiantă. *Faptul că lumea este lume ambiantă ține de mundaneitatea specifică a spațiului.* Abia atunci când ajungem să vedem mundaneitatea spațiului și spațialitatea primordială, adică atunci când înțelegem spațiul lumii ambiante și legătura lui structurală cu *Dasein*-ul, abia atunci vom fi în stare să evităm calea pe care s-a mers întotdeauna și pe care a urmat-o mai cu seamă Kant pentru

determinarea spiritului și a ființei spirituale, și anume aceea a unei determinări în chip negativ a spiritului în raport cu spațialul, a unei determinări negative în raport cu *res extensa* și *res cogitans*, o determinare prin care spiritul este conceput întotdeauna ca non-spațiu. Analiza originară a mundaneității și a caracterului ei spațial ne ajută să vedem, dimpotrivă, că *Dasein*-ul însuși este spațial și că nu există nici un motiv pentru a ne feri să-l concepem astfel, ea nelăsându-ne să credem, pe baza cine știe căror presupoziții metafizice, că spiritul, adică persoana, ființa autentică a omului ar fi ceva precum un fluid care nu este în spațiu și care nu ar trebui să aibă nimic de a face cu spațiul, dat fiind că spațiul e luat aici primordial în sensul corporalității, ceea ce ne-ar face să ne temem permanent de o materializare a spiritului. [308]

Structura fenomenală a mundaneității spațiului o numim astfel: *ambientalul* din lumea ca *lume ambiantă*. De aceea am împărțit mai devreme analiza mundaneității în așa fel încât să tratăm mai întâi despre mundaneitate și apoi despre ambientalul mundaneității, în calitatea lui de constituent al lumii nemijlocite.[1]

Explicarea ambientalului poate fi împărțită în trei etape: 1) punerea în relief a structurii fenomenale a ambientalului ca atare; 2) ambientalul, mundanul ambiant, în calitatea lui de caracter primordial al lumii și al spațialității, ca un caracter primordial al întâlnirii lumii și prin aceasta al *Dasein*-ului însuși ca fapt-de-a-sălășlui-în; 3) spațializarea specifică a lumii, adică des-coperirea și elaborarea spațiului pur ca o dez-mundaneizare a lumii.

În cele ce urmează, pentru a putea înainta, nu voi face decât să schițez ultimele două puncte amintite. Ceea ce mă interesează în cel mai înalt grad este elaborarea

[1] Cf. § 21, p. [226]; § 21, a), p. [226] și urm.; § 21, b), p. [229] și urm.

structurii ambientalului. Structura ambientalului lumii, această mundaneitate specifică a lumii ambiante, este determinată de trei fenomene, legate ele însele între ele: *dez-depărtarea**, *regiunea*, *orientarea* (direcționarea, starea de direcționare).

a) Punerea în relief a structurii fenomenale a ambientalului ca atare se constituie prin: dez-depărtare, regiune, orientare (direcționare)

Primele două fenomene amintite, dez-depărtarea și regiunea, trimit amândouă la orientare. Dacă spațialitatea aparține în mod primordial lumii, atunci nu trebuie să ne mire dacă vom arăta aici fenomenal că încă din analiza mundaneității ambientalului ne-am folosit, desigur
[309] în chip neexplicit, de caracterele ei. Dintre caracterele lumii, relativ la mundaneitatea ei, am menționat printre altele faptul-de-a-fi-la-îndemână, pe care l-am determinat

* Cuvântul *Entfernung* înseamnă, în limba germană obișnuită, „depărtare", „îndepărtare". Heidegger, în analiza spațialității *Dasein*-ului, dă un sens cu totul nou acestui cuvânt, despărțind prefixul *ent-* (care are exact sensul lui *dez-* din română, ca în cuvinte precum „dezvățare", „dez-obișnuire") de cuvântul ca atare, dându-i astfel un sens activ: dez-depărtarea este acțiunea de a face să dispară depărtarea dintre noi și un lucru, de a ne aduce aproape ceea ce ne este departe, dar nu în sensul fizic propriu-zis: un lucru adus aproape, dez-depărtat, este mai cu seamă un lucru pe care l-am înțeles, care nu ne mai este străin și îndepărtat, un lucru pe care ni-l facem familiar. În terminologia pe deplin articulată din *Ființă și timp*, Heidegger va „înlocui" cuvântul *Entfernung* în semnificația lui obișnuită cu termenul *Entferntheit* (construit anume ca să preia sensul curent), pentru a păstra *Ent-fernung* (sau *Entfernung*, fără cratimă), doar pentru numirea „dez-depărtării". În prelegerea de față, el folosește *Entfernung* în dublu sens, în cel obișnuit și în cel special al analizei *Dasein*-ului, nefăcându-și încă apariția „termenul înlocuitor". Din acest motiv și traducerea lui variază, făcându-se uneori prin „îndepărtare" sau „depărtare", alteori prin „dez-depărtare".

ca fiind prezența a ceea ce este disponibil în primă instanță în cuprinsul preocupării. Această determinare ca „în primă instanță" cuprinde în sine fenomenul *apropierii*.

Analiza semnului și a indicării ne-a arătat apoi că preocuparea își poate propune, în mod de sine stătător, și anume ca o sarcină specială a sa, să des-copere și să elibereze, să dețină în prealabil ceva pe urmele căruia noi mergem și care apare în constelația locală a lumii ambiante de la un moment dat. Săgeata cu care este dotat automobilul ne indică în ce parte va merge acesta, calea acestuia într-o direcție sau alta. În fenomenul ambientalului rezidă așadar caracterele cu totul aparte ale *apropierii* și *direcției* (calea către...).

În apropiere rezidă depărtarea sau, așa cum vom spune mai târziu: *apropierea este doar un mod al dez-depărtării*. Cu apropierea și depărtarea, care caracterizează lucrurile din lumea preocupării, așa cum sunt întâlnite ele în cuprinsul preocupării, ne este dat deja fenomenul îndepărtării. Prin „îndepărtare", ca să spunem de la bun început, nu avem în vedere distanța dintre două puncte, chiar dacă nu le considerăm pe acestea ca puncte pure, ci ca lucruri din lume (îndepărtarea scaunului de fereastră, de pildă) — ci avem în vedere apropierea, respectiv îndepărtarea scaunului, a ferestrei, de *mine*, într-un moment sau altul. Doar pe temeiul acestei îndepărtări primordiale a scaunului de mine, în măsura în care el este prezent în lume și are față de mine o apropiere și o depărtare posibilă, numai pe temeiul acestui fapt e posibil în genere ca scaunul să fie îndepărtat de fereastră și ca noi să putem numi această legătură de trimitere a celor două ca îndepărtare, deși această folosire a termenului „îndepărtare" este deja una secundară. Relația dintre cele două puncte nu mai poate fi numită îndepărtare; căci aceste două puncte, ca puncte geometrice, nu sunt îndepărtate unul de altul, ci între ele este o distanță. Distanța și

[310] îndepărtarea nu sunt unul și același lucru; dimpotrivă, distanța este fundată ontologic în îndepărtare și nu poate fi des-coperită și determinată decât dacă există îndepărtare.

Constelația amintită, în cuprinsul căreia se poate mișca un anumit lucru din lume — un automobil care „ia calea către" — are drept caracter originar al său un *încotro* (*Wohin*), iar acest „încotro" înseamnă: „către" un loc (*Ort*), mai exact spus către un loc din spațiu (*Platz*), ceea ce vrea să spună: avem aici o anumită *regiune*. Regiunea nu este altceva decât „«unde»-le unui « încotro »". Regiunea, prin esența ei, este orientată către un „într-acolo", către o *direcție*. Aceste fenomene — apropierea, depărtarea, direcția — ne oferă o primă structură de bază a ambientalului și, dacă le considerăm potrivit caracterului lor unitar, vom putea spune: *ambientalul lumii este apropierea și depărtarea, în cuprinsul unei regiuni, a acelui ceva în-preajma căruia adastă preocuparea*. Acel ceva în-preajma căruia mă mențin prin preocuparea mea cotidiană este determinat prin apropiere și depărtare, și anume printr-o apropiere și o depărtare care se află in interiorul unei regiuni, fiind orientate și direcționate. Cele două momente structurale (regiunea — apoi apropierea și depărtarea) implică în sine o anumită orientare către *Dasein*-ul însuși, ca unul care este preocupat. Apropierea și depărtarea, precum și regiunea, trimit în acest fel cu totul special către îndeletnicirea pe care o pune în joc preocuparea. Abia când am ajuns să vedem această trimitere pornind de la lucrurile din lume, când am ajuns să vedem orientarea pe care o are orice aproape și orice departe, orice este determinat prin caracterul regiunii, doar atunci vom fi obținut structura deplină a „înconjurătorului" din cuprinsul ambientalului.

Când vorbim în modul cel mai natural, prin acest „înconjurător" înțelegem un „de-jur-împrejur"-ul nostru. Lumea ambiantă, înțeleasă ca un „de-jur-împrejur"-ul

nostru, nu este o mulțime de lucruri aruncate laolaltă, ci — ordonat prin apropiere și depărtare — realul este unul articulat, este unul pe care îl putem folosi la ceva, mai exact spus: lucrurile din lume sunt toate *plasate* (*plaziert*). Ceva este aproape sau departe în măsura în care are un loc în spațiu, determinat de regiune, unul orientat către *Dasein*, și anume un loc al său care e simplu-prezent împreună cu el sau care îi este atribuit prin preocupare, fiind unul la-îndemână. Orice lucru mundan cu care preocuparea se îndeletnicește își are de fiecare dată un loc al său în spa- [311]
țiu (*Platz*), și aceasta într-un dublu sens: mai întâi după modul ființei sale mundane ca simplă-prezență, având astfel un loc al său simplu-prezent în spațiu. În cuprinsul experienței naturale, când vedem cerul, soarele are anumite poziții. Apoi, pe de altă parte, lucrurile din lume aflate în primă instanță la-îndemână au de fiecare dată un loc al lor în spațiu, care le-a fost atribuit. Preocuparea are posibilitatea să îi atribuie unui lucru un loc care nu e defel de la sine înțeles.

Dar ce înseamnă de fapt „loc"? *„Locul" este „unde"-le aparținenței* ființării-la-îndemână, respectiv a ființării-simplu-prezente, ca ființări pe care le aflăm în preocuparea noastră, este acel „undeva" în care ele „se află la locul lor". Această apartenență a lor la un anume loc se configurează ca o *regiune*, iar determinarea apartenenței ca plasare este schițată pornind de la preocupare și de la ceea ce este prezent în mod primordial într-o preocupare. Plasarea lucrurilor din lumea ambiantă — iar prin aceasta înțelegem până și felul în care lucrurile sunt aranjate într-o cameră — se reglează pornind de la ceea ce eu îmi propun de fiecare dată în cuprinsul preocupării mele cotidiene și, de fiecare dată, pornind de felul în care însuși *Dasein*-ul meu este determinat ca fapt-de-a-fi-în-lume. Plasarea lucrurilor din lumea ambiantă, adică determinarea apartenenței lor la o regiune se fundează, vom spune iarăși, în acel tip de prezență primordial pe care

îl presupune preocuparea. De aici pornind se determină un „într-acolo" sau un „încoace" a tot ceea ce poate fi utilizat în cuprinsul preocupării și care trebuie să se afle mai întâi la-îndemână, a tot ceea ce, în primă instanță, ne stă în drum tocmai fiindcă nu poate fi utilizat și care trebuie „înlăturat" din calea noastră. Această „înlăturare" cu totul specifică reprezintă ea însăși un mod de a ne preocupa de ambientalul lumii. Apartenența la un „unde", la un „unde" orientat, este dată o dată cu semnificativitatea lumii. Preocuparea este cea care, pornind de fiecare dată de la acel tip de prezență care e propriu lucrului de care avem a ne preocupa, des-coperă, ea mai întâi, locurile pentru tot ceea ce este mundan, adică locurile pentru mundanul în sens de ființare-la-îndemână întâlnită în primă instanță; căci doar aceste locuri ale ființării-la-îndemână pot fi indicate — lucru oarecum asemănător cu instituirea semnelor — în vreme ce locurile ființării-simplu-prezente sunt aflate pur și simplu — ele sunt aflate ca locuri pornind de la starea de orientare proprie lumii nemijlocite și sunt aflate în interiorul acestei lumi.

[312] Apropierea poate fi definită acum, pe cale negativă, ca un „nu-departe-de", iar acest „nu-departe-de" e rostit din orizontul preocupării cotidiene; acest „nu departe" este un imediat, „imediat" în sensul a ceva care ne este disponibil în fiecare „acum", a ceva care poate fi în orice „acum" aprezentat imediat și în permanență (fără nici o pierdere de timp) — el este mundanul, adică ceea ce ne stă aproape, așa cum se află el mereu legat, prin trimiteri, de cele ce sunt la-îndemână simultan cu el.

În zilele noastre, un concert de la Londra îi este „aproape" celui ce posedă un aparat de radio. Prin radio, *Dasein*-ul din ziua de azi realizează o aprezentare a „înconjurătorului" care nu poate fi deocamdată apreciată pe de-a-ntregul în tot ceea ce înseamnă ea pentru *Dasein*; această aducere-în-apropiere a lumii, pe care el o realizează, merge până foarte departe. Privită mai exact,

apropierea nu este altceva decât o depărtare aparte, una care este disponibilă în această temporalitate particulară. Toate aceste modalități de a obține o mai mare rapiditate și la care noi suntem vrând-nevrând părtași reprezintă o depășire a depărtărilor. Această depășire specifică a depărtărilor este, potrivit structurii sale de ființă (și vă rog să nu înțelegeți aceasta ca pe o judecată de valoare!), o nebunie a apropierii, iar ca își are temeiul ei de ființă în *Dasein*-ul însuși. Această nebunie a apropierii nu constă în altceva decât în micșorarea pierderii de timp; însă micșorarea pierderii de timp nu este decât fuga timpului din fața lui însuși, și aici este vorba de un anume fel de a fi, pe care doar ceva precum timpul îl poate avea; fuga timpului din fața lui însuși nu îl duce undeva în vreo altă parte, ci este una dintre posibilitățile sale, iar această posibilitate este prezentul. Prin fuga din fața lui însuși, timpul rămâne timp.

b) Spațialitatea primordială a *Dasein*-ului însuși: dez-depărtarea, regiunea, orientarea sunt determinații de ființă ale *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume

Apropierea și depărtarea lucrurilor din lumea ambiantă unele față de altele se întemeiază întotdeauna în acea îndepărtare primordială care este un caracter al lumii înseși. Tocmai fiindcă lumea, potrivit sensului ei, este una „îndepărtată", tocmai de aceea există ceva precum apropierea, ca un mod al depărtării, ceea ce înseamnă că *Dasein*-ul însuși ca fapt-de-a-fi-în-lume, ca ființă prezentificatoare află în-preajma a ceva, a ceva care este tocmai lumea, este, potrivit sensului său de ființă, dez-depărtător adică, totodată, aducător-în-apropiere. Cuvântul *Entfernung* („depărtare") îl folosesc aici oarecum într-un sens tranzitiv, activ: *dez-depărtare* (*Ent-fernen*) înseamnă atunci *a face să dispară departele*, înseamnă aducere-în-apropiere ca aducere-spre-a-fi-întâlnit, ceea ce implică totodată o aducere-de-sine-spre-a-întâlni. Astfel, printr-o asemenea [313]

aducere-spre-a-fi-întâlnit, cealaltă aducere, adică aducerea-de-sine-spre-a-întâlni, ajunge să fie oricând disponibilă și ușor de realizat, atunci când ne mișcăm la nivel mediu. Felul în care vorbim aici reprezintă desigur o siluire a sensului natural al cuvintelor, așa cum sunt folosite ele de obicei, însă ea este cerută de fenomenul însuși.

D a s e i n-ul însuși este dez-depărtător: depărtarea este permanent depășită, iar această depășire se petrece ca prezentificare a ceea ce este simplu-prezent. O dată cu *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume este dată dez-depărtarea însăși. Lumea însăși este des-coperită ca una ce a fost dez-depărtată, și anume ca una care se află acum aproape. Dez-depărtarea, ca și rezistența, de pildă, sunt *concepte hermeneutice*, ceea ce înseamnă că ele exprimă ceva care, potrivit sensului său, este inteligibil ca structură a *Dasein*-ului, și anume ca o structură de ființă în interiorul căreia eu însumi, în calitatea mea de *Dasein* și ca ființare ce are caracter de *Dasein*, mă aflu în permanență. Prin dez-depărtare este exprimat așadar un fel de a fi; eu însumi pot fi și sunt în permanență acest fel de a fi.

Toate lucrurile din lumea ambiantă se află la o anumită depărtare, și aceasta numai în măsura în care ele, ca lucruri mundane în genere, sunt îndepărtate. Dacă le este anulat caracterul specific de lume ambiantă și dacă sunt dez-mundaneizate, devenind două puncte geometrice, ele își pierd atunci definitiv caracterul depărtării. Ele nu mai au decât *distanță*. Distanța însăși este un *quantum*, un „cât de mult". Distanța este ceva cu totul deosebit de ceea ce este, în primă instanță, și potrivit sensului ei, depărtarea, ea este un anume „atât de mult" care nu se determină decât pornind de la mulțimea lucrurilor între care există distanțe, în speță ea este distanța dintre aceste două unități, este acest „cât de mult" determinat care se definește în raport cu punctele care se află la o anumită distanță unele de altele; *distanța este o depărtare deficientă*. La această transformare specifică a depărtării din lumea

ambiantă — și anume din *depărtare ca existențial al D a s e i n-ului* în *depărtare în sens de categorie* — se ajunge tocmai prin procesul *dez-mundaneizării*, un pro- [314]
ces pe care l-am amintit adesea și pe care nu-l putem examina aici mai exact în structura lui deoarece pentru aceasta avem nevoie de fenomenul timpului.

Apropierea și depărtarea, fiind caractere ale mundanului, dețin totodată determinarea *regionalului*, adică a ceea ce se află într-o regiune. Regiunea este acel „unde" al unui „încotro" pe care îl presupun aflarea unui lucru „la locul lui", deplasarea-către el, ducerea lui într-acolo sau îndreptarea privirii către el și așa mai departe. Acest „către" constituie *starea de direcționare* ce este proprie oricărei preocupări ca fapt-de-a-fi-în-lume. Iar în măsura în care faptul-de-a-sălășlui-în este întotdeauna unul dez-depărtător, acest lucru înseamnă că orice dez-depărtare, fiind o determinație fundamentală a faptului-de-a-fi-în-lume, este stare de direcționare-către. Iar orientarea poate fi definită și fixată când într-un fel, când într-altul. Trebuie spus apoi că fixarea stării de orientare înseși se poate petrece pornind de la diferitele mijloace prin care ea se realizează, și anume ea se poate petrece ori strict la nivelul lumii ambiante — folosindu-se în acest caz de semne —, ori strict la nivelul unui calcul pur matematic care, în unele cazuri, prefigurează această stare de orientare. Însă condiția de posibilitate a acestei fixări este determinarea regiunii pornind de la semnificativitate.

Regiunile cerului, adică punctele cardinale, sunt descoperite pornind în mod primordial de la răsăritul și apusul soarelui; soarele nu este înțeles în acest caz ca un lucru astronomic, ci ca o ființare-simplu-prezentă în lumea ambiantă, folosită în permanență în sfera preocupării cotidiene, și anume este înțeles ca ceva care, în alternanța dintre zi și noapte, dă lumină și căldură. Acest fel de a fi al lui, în speță capacitatea de a fi folosit, se schimbă o dată cu poziția pe care el o are pe cer; dimineața este încă

răcoare și puțină lumină. Diferitele locuri pe care soarele le ocupă pe cer — și anume cele mai importante: răsăritul, amiaza și apusul — sunt regiuni determinate, în chip permanent simplu-prezente. Aparținând lumii ambiante, ele fac posibilă o orientare, astfel că, pornind dinspre est, dinspre vest sau dinspre nord, fiecare regiune din lumea ambiantă este determinată, la rândul ei, prin raport cu cerul. Orice deplasare a noastră în cuprinsul lumii ambiante, precum și orice situare a ceva în cuprinsul ei, ca de pildă situarea unui câmp, sunt orientate către o *regiune a lumii*. Trebuie ținut seama de faptul că, atunci când are loc des-coperirea primordială a regiunilor lumii, acestea
[315] încă nu sunt câtuși de puțin niște concepte geografice; asta se poate vedea limpede în faptul că, din timpurile vechi și până astăzi, bisericile și mormintele sunt orientate în direcții cu totul determinate. Aceste regiuni — estul sau vestul, de pildă — despre care discutăm acum, n-au nici o legătură cu relațiile de ordin geografic, ci doar cu răsăritul și cu apusul soarelui, cu viața și cu moartea, deci cu *Dasein*-ul însuși. Dacă ne vom aminti scrierea *De bello gallico* a lui Cezar, vom vedea că acolo tabăra militară era așezată de fiecare dată într-o orientare cu totul determinată. Fiecare dintre regiunile lumii ambiante este articulată pornind tocmai de la aceste orientări care, în primă instanță, nu sunt câtuși de puțin niște determinări sau regiuni măsurate geografic, ori fixate teoretic în vreun alt fel. „Unde"-le apartenenței de ordinul lumii ambiante, adică acest întreg al ambientalului, în interiorul căruia eu mă mișc, capătă de fiecare dată relief într-un fel sau altul, potrivit cu ceea ce, într-un moment sau altul, face obiectul grijii. Spațialitățile articulate astfel, în speță spațialitatea unei case sau întregul spațial al unui oraș, întregul lui ca lume ambiantă, nu sunt ceva de genul unei multiplicități tridimensionale care ar putea fi umplută cu lucruri. O regiune a lumii nu poate fi des-coperită ca atare decât în măsura în care faptul-de-a-fi-în-lume, ca

fapt-de-a-fi-în-lume care deschide, este el însuși orientat. Aceasta este o propoziție fundamentală care, invers formulată, ne oferă o înțelegere esențială a caracterului primordial al *Dasein*-ului: deoarece regiunea nu poate fi des-coperită decât pornind de la un *Dasein* orientat, acesta, *Dasein*-ul însuși, este din capul locului fapt-de-a-fi-în-lume.

Vedem astfel că articularea regiunii și astfel fixarea aproapelui și a departelui este determinată întotdeauna pornind de la semnificativitatea lucrurilor însele pe care le întâlnim. Lumea nemijlocită, lucrurile pe care le întâlnim în cuprinsul ei nu sunt plasate ca un sistem geometric-matematic de puncte, ci în interiorul unor legături de trimitere ce țin de lumea ambiantă: pe scaun, la ușă, în spatele ușii, pe stradă, la colț, la capătul podului — iar acestea sunt orientări cu totul determinate, ce au caracter de semnificativitate ținând strict lumea ambiantă și care, astfel purtătoare de semnificativitate, constituie acel „unde" în care adastă preocuparea cotidiană. În această structură [316]
a ambientalului — structură care, prin apropiere, depărtare, regiune și orientare e concentrată pe preocupare și care e fundată prin toate acestea în semnificativitate — nu putem găsi nimic, dar absolut nimic din structurile unui *spațiu omogen*, oricare ar fi ele.

Omogen este spațiul metricii, al geometriei, și aceasta deoarece ele au distrus structura specifică a ambientalului, numai și numai pentru a dobândi posibilitatea des-coperirii spațiului omogen și pentru a putea calcula mișcările din natură sub forma unor pure schimbări de loc ce se petrec în timp. Iar această calculare nu este ea însăși decât un mod determinat al aprezentării.

Funcția fundamentală pe care o deține în *Dasein* dez-depărtarea, respectiv aducerea-în-apropiere, a fost adusă în discuție de către mine doar pentru a face referire la un lucru care, în ce privește timpul, trebuie văzut mai exact:

anume faptul că *în D a s e i n-ul însuși e prezentă o tendință specifică către apropiere* — către apropiere care, potrivit sensului său, stă într-o legătură de ordinul ființei cu *prezentul* însuși; prezentul este însă doar *o* posibilitate a timpului însuși.

Regiunea și concretizarea ei sub formă de loc sunt determinate întotdeauna pornind de la regiunile deja prezente, care regiuni se determină, la rândul lor, pornind de la prezența unui lucru de care avem a ne preocupa. Determinarea depărtării se realizează în modalitatea explicitării cotidiene. Ea nu e o măsurare a distanțelor, ci o apreciere a depărtărilor, iar această apreciere nu se face relativ la o măsură stabilă, ci relativ la depărtări ce ne sunt cunoscute la nivel cotidian și care aparțin de fiecare dată înțelegerii pe care *Dasein*-ul o are despre ființă. Privite în comparație cu unitățile de măsură, cu metrul de pildă, aceste aprecieri sunt foarte inexacte, însă, ca explicitări la nivel cotidian, ele își au *propria lor determinare* și o legitimitate a lor, care este una originară.

Spunem așadar că până în cutare loc este doar un pas sau că se află doar la o aruncătură de băț. Astfel de măsuri nu se reduc la determinări cantitative. „Cale de un pas" înseamnă pentru fiecare ceva diferit, și totuși este
[317] ceva destul de cunoscut în comunitatea pe care o presupune faptul-de-a-fi-laolaltă-cu-ceilalți. Chiar și atunci când folosim o măsură, pentru a determina astfel depărtările cu ajutorul numerelor, de pildă atunci când măsurăm timpul și spunem că până în cutare loc este cale de o jumătate de ceas sau de un ceas, această măsură este apreciată în mod diferit. Un drum pe care îl străbatem zi de zi și despre care știm pesemne cât anume durează potrivit unei măsuri obiective a timpului poate fi într-o zi mai lung și într-altă zi mai scurt. Acesta nu e decât reflexul faptului că eu însumi sunt de fiecare dată cel ce parcurge depărtarea, și anume în felul care îmi este *mie* propriu, cel al dez-depărtării; parcurg un drum care mă îndepăr-

tează sau mă apropie de lucrul pe care l-am făcut obiect al preocupării mele și care nu este un punct spațial oarecare, ci este locul în care eu sunt din capul locului cu *Dasein*-ul meu. Aceste dez-depărtări fac parte din al meu *fapt-de-a-fi-în-preajma*, așa cum este el într-un moment sau altul. Ele nu sunt distanțe pe care eu le parcurg, ca să spunem așa, precum o unitate de măsură așezată de-a lungul segmentului ce trebuie măsurat, ci eu însumi sunt cel care își depășește de fiecare dată îndepărtarea.

Durata unei astfel de depărtări se determină în acest caz pornind de la felul în care eu am timp, mai exact spus pornind de la *felul în care eu sunt de fiecare dată timpul*. Un drum care „obiectiv" este mai lung poate fi mai scurt decât unul ce este „obiectiv" foarte scurt și care, după cum obișnuim să spunem, ne pare nesfârșit de lung. Aceste durate diferite își au temeiul în preocuparea însăși și în ceea ce, de fiecare dată, a fost luat în grijă. *Timpul care sunt eu însumi oferă, potrivit cu felul în care eu sunt acest timp, durate diferite.*

Distanțele obiective din cuprinsul lumii nu coincid cu depărtările care fac obiectul experienței sau chiar al explicitării noastre. Aceste explicitări și estimări ale depărtărilor suntem înclinați să le numim „subiective", luând ca reper primordial „natura obiectivă din cuprinsul lumii" și totodată distanțele, ce par că pot fi determinate în chip absolut. Însă trebuie ținut seama de faptul că tocmai această „subiectivitate" în virtutea căreia noi determinăm toate depărtările în raport cu noi constituie vitalitatea autentică a faptului-de-a-fi-în-lume. Privită în raport cu *Dasein*-ul însuși, ea este probabil „elementul cel [318]
mai obiectiv" care există în genere, căci ea ține de felul de a fi al *Dasein*-ului însuși și n-are nimic de a face cu arbitrarietatea de ordin „subiectiv".

Văzute mai exact, nici depărtările din lumea ambiantă, ca depărtări fixe dintr-un moment sau altul, nu coincid — și acesta este un lucru important — cu distanțele. Aceasta

înseamnă că ceea ce ne este „aproape" nu este tocmai ceea ce se află la cea mai mică distanță față de noi, ci lucrurile situate la o depărtare nici prea mică nici prea mare, cele care în mod obișnuit stau în raza mâinii noastre, putându-le apuca sau aflându-le dintr-o singură privire. Deoarece *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume este unul dez-depărtător, el se mișcă într-o „lume ambiantă" a cărei depărtare el a dez-depărtat-o, și aceasta în limitele unui anumit spațiu de joc. Privirea și văzul meu bat întotdeauna dincolo de ceea ce, în ordinea distanței, se află cel mai aproape de mine. Vederea și auzul sunt simțuri care bat departe, și aceasta deoarece *Dasein*-ul, ca unul ce este dez-depărtător, se menține preponderent în ele. Pentru cineva care poartă ochelari, aceștia sunt, în mod obiectiv, lucrul cel mai apropiat față de el și aflat la cea mai mică distanță, însă ochelarii îi sunt totuși cu mult mai departe decât masa la care el tocmai stă așezat, ceea ce înseamnă că lucrurile care în ordinea distanței sunt cele mai apropiate față de noi nu sunt totodată și cele pe care în viața de zi cu zi le întâlnim în primă instanță. Pe de altă parte, nu putem invoca simțul tactil — și funcția lui atât de extinsă — ca instanță menită să contrazică ceea ce am spus mai sus, și aceasta tocmai deoarece apucarea și pipăirea n-au, precumpănitor, o funcție explicită de aducere-în-apropiere. Cel mai clar se poate vedea acest lucru atunci când împlinim una dintre cele mai elementare îndeletniciri ale noastre, și anume mersul.

Când mergem pe stradă, atingem și pipăim cu fiecare pas solul, însă nu trăim în ceea ce am pipăit și în ceea ce, printr-un asemenea pipăit, ne-am adus în apropiere. Solul pe care merg nu este câtuși de puțin „lucrul cel mai apropiat", ci mai apropiat este, să zicem, cineva cunoscut care tocmai se apropie de mine și care se află la douăzeci de pași. Devine astfel clar că faptul-de-a-sălășlui-în, ca unul ce aduce în apropiere și dez-depărtează, este determinat întotdeauna pornind de la tipul de prezență pro-

priu preocupării, pornind de la faptul-de-a-fi-în-preajma a ceva, care este unul primordial. Iar în măsura în care acest fapt-de-a-fi-în-preajma a ceva stă în strânsă legătură cu timpul, adică este el însuși, într-un anume sens, timpul, pornind de aici se determină explicitarea depărtării, care, în primă instanță, este întotdeauna diferită de calculul distanțelor. Calculul distanței este întotdeauna o modificare a explicitării depărtării, a faptului-de-a-să- [319]
lășlui-în. Că dez-depărtarea și faptul-de-a-fi-dez-depărtat aparțin *Dasein*-ului, constituției sale fundamentale care este faptul-de-a-sălășlui-în, acest lucru devine limpede, de asemenea, prin faptul că o astfel de depărtare, în care trăiesc permanent, nu o pot nicicând *parcurge*. Pot, ce-i drept, să străbat distanța dintre ușă și scaun, însă nicicând depărtarea în care sunt, în acest loc în care mă aflu, față de ușă. Această depărtare, care sunt eu însumi ca „ființă-raportată-la" (*Sein-zu*), nu o pot străbate. Dacă încerc să fac așa ceva, ajung să îmi dau seama de un lucru, și anume de faptul că iau cu mine această depărtare; *o iau cu mine, deoarece eu sunt însăși această depărtare.* Acest lucru are legătură — dar e vorba aici de o suită de constituiri mai complexă și desigur complicată — cu faptul că nu pot sări nicicând peste umbra mea, deoarece umbra sare și ea o dată cu mine. În interiorul acestei spațialități a lumii ambiante, acestei spațialități primordiale în care eu mă aflu permanent, nu mă pot plimba încolo și încoace, dintr-un loc într-altul, ci spațialitatea aceasta ține chiar de al meu fapt-de-a-fi-în-lume, o port permanent cu mine și, ca să spun așa, o decupez din „spațiul obiectiv al lumii" în fiecare loc unde mă aflu.

Posibilitatea indicării își are temeiul în constituția orientării. Prin indicare este făcut să se vadă și este experimentat un „acolo". Acest „acolo" des-coperă, de fiecare dată, un „aici" care este cel al indicării și al lucrului care indică. Faptul că, în cuprinsul lumii ambiante, întâlnim semne, că le înțelegem și le folosim, înseamnă: faptul-de-

a-fi-în-lume și îndeletnicirea de ordinul preocupării în cuprinsul lumii ambiante sunt ca atare orientate. Deoarece *Dasein*-ul, în ființa sa ca fapt-de-a-sălășlui-în, este unul orientat, de aceea există *dreapta* și *stânga*, mai exact spus, în măsura în care *Dasein*-ul orientat este corporal, corporalitatea este în mod necesar orientată. Orientarea pe care o presupune orice sesizare și orice vizare este cea care vine să articuleze un „drept înainte", ca și un „la-stânga-și-la-dreapta". *Dasein*-ul este orientat ca unul corporal și, corporal fiind, este el însuși, în fiecare moment, „stânga" și „dreapta" sa; tot de aceea și părțile corpului sunt una dreaptă, alta stângă. Ceea ce înseamnă că ține de însăși ființa lucrurilor corporale faptul că sunt constituite totodată prin orientare. Nu există, ca să spunem așa, o mână în genere, ci orice mână, respectiv orice mă-
[320] nușă, este una dreaptă sau una stângă, deoarece mănușa, așa cum o folosim, este, potrivit sensului ei, menită să urmeze mișcările corpului. Orice mișcare a corpului este întotdeauna un „eu mă mișc" și nu un „ceva se mișcă", asta dacă facem abstracție de anumite mișcări organice care reprezintă un caz aparte. Lucruri precum mănușa sunt de aceea orientate ele însele către stânga sau către dreapta, însă nu așa sunt și lucrurile precum ciocanul, de pildă, care, deși îl țin în mână, nu urmează mișcarea mea, ci este mișcat de mine, mișcându-se astfel el însuși. De aceea nu există ciocane pentru mâna dreaptă și ciocane pentru mâna stângă.

Starea de orientare este un moment structural al însuși faptului-de-a-fi-în-lume și nu o proprietate a unui subiect care ar avea un anume sentiment pentru „dreapta" și pentru „stânga". Doar dacă pornim de la constituția fundamentală a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume putem înțelege de ce preocuparea este capabilă permanent să se orienteze, adică, orientată fiind, să se comporte de fiecare dată într-un fel sau altul, să se determine pornind de la acel ceva în-preajma căruia ea, ca preocupare, adastă.

Un subiect izolat, dotat cu „sentimentul pentru dreapta și stânga", nu s-ar putea descurca nicicând în interiorul lumii sale, ci doar atunci când acest subiect este considerat așa cum este el cu adevărat, în speță ca unul ființător de fiecare dată deja în lume, în lumea sa, doar atunci va putea fi elucidat fenomenul pe care-l discutăm aici. Aproprierea și fixarea unui „acolo" nu sunt posibile, într-adevăr, fără „dreapta" și „stânga" și tot atât de puțin sunt ele posibile în lipsa unei lumi, adică în lipsa prezenței-din-totdeauna a unui lucru din lumea ambiantă, pornind de la care *Dasein*-ul să se orienteze, ele nu sunt posibile fără ca *Dasein*-ul să fie fapt-de-a-sălășlui-în, adică, de fiecare dată, fapt-de-a-fi-deja-în-preajma a ceva, căci abia atunci el se orientează în anumite direcții și în funcție de regiuni.

Kant greșește de aceea atunci când spune că mă orientez având doar simplul sentiment al unei deosebiri între cele două părți ale mele.[2] Temeiul subiectiv al acestei diferențieri, dacă „dreapta" și „stânga" pot fi numite astfel, nu este suficient pentru a surprinde fenomenul deplin al orientării. [321] Deoarece orientarea este o structură a faptului-de-a-fi-în-lume, „lumea" este părtașă de la bun început atunci când ne însușim o anumită orientare, adică este părtașă la tot ceea ce facem în interiorul unui anume fapt-de-a-fi-în-lume dintr-un moment sau altul. Un subiect dotat cu „simplul sentiment" pentru dreapta și pentru stânga este o construcție și ea n-are nimic în comun cu ființa *Dasein*-ului care sunt eu însumi. Acest lucru devine limpede, de asemenea, din exemplul pe care Kant îl citează, ca și din felul în care el tratează fenomenul orientării.

Să zicem că intru într-o cameră care îmi e cunoscută, dar în care este întuneric și care în absența mea a fost astfel aranjată încât tot ceea ce stătea în partea dreaptă stă

[2] I. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren? / Ce înseamnă a te orienta în gândire*, (1786), WW (Akad. Ausgabe), vol. VIII, p. 135.

acum în stânga (dreapta și stânga au fost complet inversate). Sentimentul pentru dreapta și stânga nu îmi mai este atunci de nici un folos pentru a mă orienta, atâta vreme cât nu ating un obiect anume, despre care Kant spune în treacăt că „îi țin minte locul". Însă ce înseamnă „a ține minte" decât faptul că mă orientez în chip necesar pornind de la și în interiorul faptului-de-a-fi-deja în lumea mea? Iar faptul că ating un obiect „al cărui loc îl am în minte" nu este mai puțin constitutiv, atunci când e vorba de a mă descurca în interiorul unei camere, de pildă, decât sentimentul pentru dreapta sau stânga. Un concept insuficient al *Dasein*-ului, și anume al *Dasein*-ului ca subiect izolat, îl împinge pe Kant să dea o interpretare inadecvată condiției de posibilitate a orientării în raport cu stânga și cu dreapta. Pe de altă parte, din analiza lui Kant vedem că el e nevoit să se folosească, în chip neexplicit, de acel fenomen propriu orientării și care este tocmai obiectul pe care îl atingem și „al cărui loc îl avem în minte". Însă aceasta nu este decât o interpretare psihologică a unei stări de lucruri a cărei dimensiune este una ontologică, anume că *Dasein*-ul ca atare este de la bun început în lumea sa, pentru a se putea în genere orienta; numai pentru un astfel de *Dasein* orientat pot exista în genere stânga și dreapta, posibilitatea însușirii unei orientării și a explicitării ei.

Kant nu vede nici adevărata legătură de fundare în care
[322] stă orientarea și nici situația fenomenală corectă. Intenția lui primă nu este atât să clarifice însuși fenomenul orientării, cât să arate că oricărei orientări îi aparține un „principiu subiectiv", el având aici în vedere sentimentul pentru dreapta și stânga. Dat fiind că aici noi scoatem din discuție conceptul de subiect în sensul kantian — care trimite înapoi până la Descartes — și considerăm fenomenele pornind de la *Dasein*, așa cum este el în constituția ființei sale, ar însemna să procedăm prea grăbit și inadecvat dacă am numi dreapta și stânga „principii subiective".

Dacă, în contextul acestei discuții, am fi vrut să numim dreapta și stânga „principii subiective", atunci ar fi trebuit ca și constituția fundamentală în virtutea căreia lumea este prezentă de la bun început pentru *Dasein* să fie numită un „principiu subiectiv". Sigur că prezența lumii nu poate fi căutși de puțin caracterizată ca „principiu subiectiv", însă asta arată tocmai în cât de mică măsură conceptul tradițional de subiect reușește să dea seama de ceea ce constituie structura autentică a *Dasein*-ului, adică de structura a ceea ce, *de facto*, conceptul de subiect are întotdeauna în vedere. Însă felul în care ne însușim o orientare, precum și condiția de posibilitate a faptului că ne orientăm, acestea ne arată, chiar ele, că orientarea aparține *Dasein*-ului însuși.

Încercările făcute aici de a determina dez-depărtarea, regiunea și orientarea sunt suficiente, credem, pentru tot ceea ce vom avea nevoie atunci când vom discuta despre *timp* și vom face *analiza timpului*.

c) Spațializarea lumii ambiante și a spațiului din lumea ambiantă. Spațiul și întinderea în determinarea matematică, luându-l ca exemplu pe Leibniz

Nu vom face în acest loc decât să schițăm un scurt fir călăuzitor, și aceasta cu ajutorul conceptelor fundamentale către care este orientată o asemenea spațializare a lumii ambiante și a spațiului ei, în speță cu ajutorul conceptelor de spațiu și întindere, așa cum au fost ele puse la baza determinării matematice. Nu mă voi opri aici să discut definiția dată de Descartes, ci pe aceea, esențial mai avansată, dată de Leibniz.

El spune: *Spatium est ordo coexistendi seu ordo existendi* [323]
inter ea quae sunt simul.[3] Spațiul este ordinea prezenței

[3] G. W. Leibniz, *Mathematische Schriften. Initia mathematica. Mathesis universalis*, vol. VII: *Die mathematischen Abhandlungen*, ed. de C. I. Gerhardt, reeditare a ediției Halle 1863, p. 18.

laolaltă, ordinea simplei-prezențe pentru cele ce sunt simultan. Această definiție, prin *coexistendi* și prin *inter quae sunt simul*, arată deja în chip limpede că, aici, *timpul* este constitutiv pentru spațiu. Leibniz definește apoi pe *extensio*: *Extensio est spatii magnitudo.*[4] Întinderea este mărimea spațiului, este cantitatea spațiului. El adaugă apoi, într-un mod caracteristic: *Male Extensionem vulgo ipsi extenso confundunt, et instar substantiae considerant.*[5] Rău fac cei care confundă pur și simplu întinderea cu ceea ce este întins și o privesc pe ea însăși ca substanță. Desigur, el se referă la Descartes. *Si spatii magnitudo aequabiliter continue minuatur, abit in punctum cujus magnitudo nulla est.*[6] Dacă mărimea spațiului, adică *extensio*, este redusă constant și proporțional, ea dispare în interiorul unui punct al cărui *quantum* este zero, care nu mai este nimic și care nu mai are deloc întindere. *Quantitas seu Magnitudo* (determinarea cantității, de care vom avea nevoie mai târziu, la măsurarea timpului) *est, quod in rebus sola compraesentia (seu perceptione simultanea) cognosci potest.*[7] Cantitatea sau mărimea este ceea ce poate fi cunoscut în lucruri doar prin co-prezența a ceva, printr-o *perceptio simultanea* a două obiecte, și anume prin prezența laolaltă a distanței, ca una ce se află la-îndemână, și a înseși unității de măsură. Constitutivă pentru sesizarea cantității și pentru orice măsurare este așadar prezența simultană a unității de măsură, în vreme ce pentru sesizarea calității *nec opus est compraesentia*, nu este nevoie de o asemenea co-prezență; dimpotrivă tot ceea
[324] ce este calitativ *singulatim observatur*[8], este privit în sine însuși în mod individual.

[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*, p. 19.

Am oferit aceste determinări ale structurilor fundamentale ale spațiului omogen al lumii, așa cum stă el la baza naturii, deoarece sunt mai simple decât cele care ar putea fi oferite relativ la fizica și matematica contemporane. Dar trebuie să ținem seama de faptul că simplitatea acestor determinări nu e același lucru cu transparența lor categorială. Pentru cei care sunt cât de cât familiarizați cu lucrurile din matematică, voi face referire la o cercetare din sfera fenomenologiei lui Oskar Becker.[9] Acolo, desigur, nu este desfășurată întrebarea esențială cu privire la geneza spațiului natural specific matematic din spațiul lumii ambiante, deși, pentru autor, ea este prezentă în fundal. El începe din prima clipă cu problema spațiului așa cum a fost ea pusă în matematică, și anume în geometria modernă, însă oferă în unele locuri și câteva perspective detaliate asupra stadiilor din interiorul geometriei înseși. La început stă descrierea pur morfologică a figurilor geometrice, care încă nu cuprinde, desigur, nici un fel de măsurare și care e o descriere a formelor, așa cum se face și în botanică atunci când sunt descrise diferitele forme ale frunzelor. Pe parcursul acestei munci sunt fixate anumite concepte morfologice cu totul speciale, care au o exactitate proprie și nu pot fi matematizate. Cel de-al doilea stadiu este acela al unei *analysis situs*, al analizei (geometriei) poziției și cel de-al treilea este de fapt cel al măsurării metrice, singura căreia, riguros vorbind, i se potrivește denumirea de geometrie.

Încheiem astfel analiza lumii cu privire la mundaneitatea ei. Felul în care a fost structurată analiza de față a mundaneității lumii este important pentru a înțelege cele [325]

[9] O. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen / Contribuții la întemeierea fenomenologică a geometriei și a aplicațiilor ei în fizică*, în *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VI (1923), p. 385 și urm.

despre care discutăm aici, în măsura în care el ne arată că spațialitatea nu poate fi interpretată decât pe temeiul mundaneității, în special atunci când este vorba de a face inteligibilă structura spațiului omogen, așa cum este el pus la baza științei naturii.

§ 26. „Cine"-le faptului-de-a-fi-în-lume

Să încercăm acum să înțelegem fenomenul *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume într-o a doua direcție. Când spunem: această ființare, care are felul de a fi al faptului-de-a-fi-în-lume, trebuie determinată acum în chip mai exact, prin această formulare ieșim într-un anume sens din sfera observării riguroase a fenomenului *Dasein*. Acest lucru devine limpede dacă ne amintim că această ființare pe care o numim *Dasein* își are determinarea „ce"-ului ei tocmai în faptul că ea „are de a fi"*. Ea nu este vreun „ce" determinat care, în plus, ar avea un fel al său de a fi; dimpotrivă, ceea ce *Dasein*-ul este — este chiar ființa lui (*Sein*). Asta ne spune că, atunci când folosim expresia „ființarea care are felul de a fi al *Dasein*-ului" nu avem voie să subînțelegem ceva care ar deturna întreaga problematică, adică nu avem voie, când o enunțăm — și când de fapt spunem în chip nepotrivit „ființarea care are felul de a fi al *Dasein*-ului" — să înțelegem cumva că ființarea aceasta ar fi precum un lucru corporal din interiorul lumii, precum un lucru simplu-prezent care ar putea fi în primă instanță determinat pentru sine în „ce"-ul său și care, pe această bază, adică fiind precum un lucru oarecare, precum un scaun, o masă și așa mai departe, ar avea de astă dată și un anumit fel de a fi. Deoarece expresia „ființarea ce are caracter de *Dasein*" ne trimite mereu cu gândul la ceva precum substanțialitatea unui lucru, ea este în temeiul ei eronată.

* Cf. *supra*, p. [205] și urm.

Să amintim apoi că această ființare pe care o numim *Dasein*, deci pe care o desemnăm în chip mai adecvat printr-o pură expresie de ordinul ființei, sunt de fiecare dată eu însumi. Acestui fapt-de-a-fi — care este *Dasein*-ul — îi aparține *faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată al unui eu* care este acest fapt-de-a-fi. Când ne întrebăm privitor la aceas- [326]
tă ființare, și anume privitor la *Dasein*, ceea ce trebuie să ne întrebăm este, fără doar și poate, *„cine* este această ființare" și nu „ce este această ființare". Așadar, „cine"-le acestei ființări este cel care trebuie determinat. Cu această formulare, am reușit, cel puțin la nivel terminologic, să evităm să se înțeleagă că ființarea amintită ar fi un lucru simplu-prezent. Semnificația cuvântului „eu" rămâne aici nedeterminată, întocmai cum o înțelegem la nivel mediu și în chip nemijlocit. Cu cât lăsăm mai deschis sensul acestui cuvânt, fără să-l legăm în mod direct de un „subiect" sau de ceva asemănător, cu atât mai neîmpovărat va rămâne el ca termen tehnic și cu atât mai mult vom putea apoi să-i fixăm un sens mai exact pornind de la fenomenele însele. La întrebarea privitoare la *cine-le acestei ființări* care suntem noi înșine, răspunsul este *Dasein*.

a) *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-laolaltă; ființa celorlalți ca *Dasein*-laolaltă (critica tematicii empatiei)

În analiza precedentă a constituției fundamentale a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume, lumea a fost tematizată ca fiind acel ceva în care *Dasein*-ul sălășluiește, și aceasta într-un anume sens, cel al faptului-de-a-sălășlui-în. Însă chiar și în urma acestei analize tot n-au fost scoase în relief toate fenomenele ce ni s-au arătat. Când am explicat lumea ambiantă în care se mișcă meșteșugarul ni s-a arătat fenomenul lumii publice. În lucrarea care face obiectul preocupării, ca și în materialul care e utilizat pentru ea și în ustensilul ce este folosit sunt *prezenți totodată ceilalți*, cei cărora le este menită această lucrare și cei de

către care, la rândul ei, lucrarea a fost produsă. În lumea preocupării sunt întâlniți ceilalți; această întâlnire este o *prezență-laolaltă* de ordinul *Dasein-ului* și nu o simplă-prezență. Pe acești ceilalți nu am ajuns să îi studiem mai îndeaproape cu privire la felul lor de a fi și cu privire la modul în care ei sunt întâlniți.

Am vorbit apoi despre lumea ambiantă publică, deosebită de lumea proprie a fiecăruia, despre granița mișcătoare dintre faptul-de-a-fi-în-lume public și cel propriu.
[327] Lumea ambiantă, după cum am spus, nu este doar a mea, ci este și lumea celorlalți. Apare iarăși fenomenul celorlalți, fără ca mai devreme să-l fi pus mai bine în relief — ceilalți, despre care am spus că sunt întâlniți de către noi. Acest fenomen care sunt „ceilalți", cei prezenți laolaltă cu noi în cuprinsul lumii ambiante, nu numai că l-am trecut cu vederea în contextele fenomenale deja discutate, dar, cu bună știință, am împins analiza lumii doar către lucrurile întâlnite în lumea ambiantă. Acesta este un mod forțat de a face analiza lumii, dar el este cerut de către tema însăși pe care o cercetăm, așa cum se va vedea mai târziu.

Până în clipa de față n-am ajuns, ce-i drept, să îi studiem pe ceilalți și ființa lor, însă la fel de puțin se poate spune — și trebuie ținut seama de aceasta — că analiza noastră, în punctul ei de plecare, ar fi presupus faptul că „eu sunt în primă instanță singur în lume" sau că, în primă instanță, „eul" ar fi dat fără o lume. O dată ce a fost respins acest tip de abordare și o dată ce a fost scos din acoperire faptul-de-a-fi-în-lume nu mai poate fi vorba aici de o izolare a eului și nu se mai poate spune că „sunt singur în lume". Cea din urmă formulare a situației fenomenale primordiale din *Dasein* — și care sună astfel: „sunt într-o lume" — este, ea deja, esențial mai adecvată decât dacă spunem: „există în primă instanță un simplu subiect fără lume". Însă această formulare a punctului nostru de plecare, potrivit căreia, „în primă instanță, o dată cu al meu fapt-de-a-fi-în-lume este dat un eu" este una greșită. De

aceea, atunci când am tratat despre faptul-de-a-fi-în-lume, am vorbit întotdeauna despre preocupare, înțeleasă ca o contopire nemijlocită cu lumea la nivelul preocupării cotidiene, ca o contopire cu o lume în care și celălalt este prezent. Nici vorbă însă de vreun „subiect" sau de vreun eu care să se situeze opozitiv față de un „obiect" sau față de un „non-eu". Această indeterminare în care a fost lăsat „cine"-le care este *Dasein*-ul, ca și absența oricărei puneri în relief a celorlalți (care sunt întâlniți totodată în cuprinsul lumii) au ținut de intențiile noastre metodologice, deoarece lucrul acesta a fost cerut de fondul fenomenal fundamental al *Dasein*-ului cotidian.

Dar ce semnificație au în acest moment pentru ființa *Dasein*-ului indeterminarea amintită a lui „cine" și faptul că prezența celorlalți în interiorul lumii ambiante nu a fost deloc scoasă în relief? Nici o alta decât aceasta: *Dasein-ul,* [328]
ca fapt-de-a-fi-în-lume, este totodată fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, mai exact spus „fapt-de-a-fi-laolaltă". Enunțul fenomenologic „*Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume este fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți" are un sens *existențial-ontologic* și nu vrea să fie o constatare a faptului că în fond nu sunt singur și că există — în chip simplu-prezent — și alte ființări asemenea mie. Dacă asta aș avea în vedere atunci când determin faptul că nu sunt o pură survenire izolată, atunci aș vorbi despre *Dasein*-ul meu ca despre un lucru simplu-prezent în cuprinsul lumii ambiante, iar ființa n-ar mai fi o determinare care i-ar reveni *Dasein*-ului pe baza felului lui de a fi. Faptul-de-a-fi-laolaltă ar fi atunci ceva pe care *Dasein*-ul l-ar deține într-un moment sau altul pe temeiul simplei-prezențe a celorlalți. Iar *Dasein*-ul ar fi un fapt-de-a-fi-laolaltă numai în măsura în care ceilalți survin în fapt.

Faptul-de-a-fi-laolaltă semnifică un caracter de ființă al *Dasein*-ului ca atare, *deopotrivă de originar* cu faptul-de-a-fi-în-lume, iar aceasta este condiția formală de posibilitate a *simultanei stări de deschidere* a *Dasein*-ului

celorlalți pentru *Dasein*-ul propriu dintr-un moment sau altul. Acest caracter care este faptul-de-a-fi-laolaltă determină *Dasein*-ul chiar și atunci când, la nivel factic, nu se pune problema prezenței unui alt *Dasein* și când acesta nu poate fi perceput ca simplu-prezent. Chiar și faptul-de-a-fi-singur este, pentru *Dasein*, un fapt-de-a-fi-laolaltă în lume. Faptul-de-a-fi-singur nu este decât o deficiență a faptului-de-a-fi-laolaltă — în sensul că celălalt lipsește — ceea ce indică tocmai caracterul pozitiv al faptului-de-a-fi-laolaltă. Faptul că celălalt lipsește nu înseamnă decât următorul lucru: constituția fundamentală a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume nu își atinge umplerea ei factică. Absența celuilalt, care poate avea loc doar în măsura în care ființa mea este ea însăși fapt-de-a-fi-laolaltă, este o modificare a înseși ființei *Dasein*-ului meu și este ca atare un mod pozitiv al ființei mele; *Dasein*-ul poate fi singur doar ca fapt-de-a-fi-laolaltă. Pe de altă parte, faptul-de-a-fi-singur propriu *Dasein*-ului nu este anulat prin aceea că un al doilea exemplar din specia numită om, sau poate alte zece, se află în vecinătatea lui; chiar dacă zece ca aceștia și chiar mai mulți sunt prezenți, *Dasein*-ul poate fi singur, în măsura în care faptul-de-a-fi-laolaltă nu se întemeiază în simpla-prezență-laolaltă a unor lucruri-subiecte, ca exemplare aparținând aceleiași
[329] specii. *Dasein*-ul nu este căutși de puțin doar un subiect lipsit de lume și un „interior" căruia o lume ar veni să i se adauge și, tot așa, el nu devine fapt-de-a-fi-laolaltă doar prin aceea că un altul se întâmplă să își facă apariția la nivel factic.

Tocmai în cotidianitate acest *D a s e i n-laolaltă al celorlalți* devine caracteristic pentru faptul-de-a-sălășlui-în, care e înțeles ca o contopire cu lumea de care ne preocupăm. Ceilalți sunt prezenți și ei în lumea de care mă preocup, în care ne mișcăm cu toții, chiar și atunci când nu sunt percepuți ca fiind simplu-prezenți în mod corporal. Dacă ceilalți ar fi întâlniți ca lucruri, poate că tocmai

atunci ei nu ar mai fi prezenți, însă în lumea ambiantă prezența lor simultană este una nemijlocită, fără să iasă în evidență și de la sine înțeleasă, asemeni caracterului pe care îl are prezența lucrurilor din lume.

Ustensilul de care mă folosesc este cumpărat de la cutare; cartea mi-a fost dăruită de cutare, umbrela mi-am uitat-o la cutare. Masa pe care mănânc la mine acasă nu este doar o tăblie rotundă așezată pe un stativ, ci este un mobilier aflat într-un anume loc și care are el însuși locuri bine determinate, locurile în care ceilalți — unii anumiți — șed zilnic; un loc gol îmi aprezentează tocmai *Dasein*-ul-laolaltă, care în acest caz are sensul absenței celuilalt.

Tot astfel, ceva care face obiectul preocupării noastre cotidiene poate fi prezent în grijă în așa fel încât să apară ca ceva menit să le folosească altora, ca ceva care-i provoacă, care îi devansează, care stă într-un raport sau altul cu ceilalți — de cele mai multe ori fără a ști în chip explicit acest lucru. Peste tot în cele cu care ne îndeletnicim și mai cu seamă în chiar lucrurile din lumea ambiantă, ceilalți sunt și ei prezenți, și anume cei împreună cu care suntem la nivel cotidian. Chiar și atunci când se contopește cu lumea, *Dasein*-ul nu se dezice pe sine ca fapt-de-a-fi-laolaltă, prin care putem înțelege faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți propriu *Dasein*-ului meu și *Dasein*-laolaltă al celorlalți cu mine. Acest fapt-de-a-fi-laolaltă nu este rezultatul însumării a mai multora care survin pur și simplu la un moment dat, nu este un epifenomen al unei multiplicități a *Dasein*-ului, nu este ceva care s-ar realiza ulterior doar atunci când această multiplicitate a *Dasein*-ului ar ajunge la un anumit număr. Dimpotrivă, deoarece *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume [330]
este de la sine fapt-de-a-fi-laolaltă, de aceea există ceva precum faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. Și totuși acest fapt-de-a-fi al celorlalți, al celor ce sunt întâlniți o dată cu lucrurile din lumea ambiantă, nu este un fapt-de-a-fi-la-îndemână sau un fapt-de-a-fi-simplă-prezență, care

sunt proprii lucrurilor din lumea ambiantă, ci este *Dasein-laolaltă*. Asta arată că, și atunci când este întâlnit în interiorul lumii, *Dasein*-ul întâlnit astfel nu devine un lucru, ci își păstrează caracterul său de *Dasein* și este întâlnit tot pornind de la lume. În comparație cu cele spuse mai înainte, de data aceasta vedem o discordanță. Este întâlnit aici, în interiorul lumii, ceva al cărui fel de a fi nu trebuie conceput nici ca fapt-de-a-fi-la-îndemână și nici fapt-de-a-fi-simplă-prezență. Acest lucru ne arată că structura mundaneității înseamnă ceva mai mult decât ceea ce a ieșit la iveală în analiza de până acum. Structura aceasta nu implică numai aprezentarea lucrurilor din lume, ci lumea poate aprezenta și *Dasein*-ul, atât *Dasein*-ul celorlalți, cât și *Dasein*-ul propriu dintr-un moment sau altul.

Ceilalți pot fi întâlniți în interiorul lumii ambiante. Un câmp prost cultivat, de-a lungul căruia mă plimb, îl aprezentează pe proprietar sau pe cel care îl are în arendă; barca ancorată la mal aprezentează pe cineva anume, pe cel care călătorește cu ea. Însă acest mod de a-i întâlni pe ceilalți are aici o altă structură a aprezentării. Acești ceilalți nu stau în complexul de trimitere al lumii ambiante, ci sunt întâlniți prin intermediul acelui ceva cu care ei au de a face, prin acel „ceva cu care" ei se îndeletnicesc (în speță câmpul, ambarcațiunea), ei sunt cei care se preocupă cu aceste lucruri. Și sunt întâlniți ei înșiși în al lor fapt-de-a-fi-în-lume, iar nu ceva ce survine pur și simplu. Ei sunt cei care cultivă ogorul sau care călătoresc cu barca aceea, și aceasta înseamnă că ei sunt prezenți în al lor fapt-de-a-fi-în-lume, iar în măsura în care ei sunt prezenți în acest fel pentru mine ei sunt prezenți laolaltă cu mine, care dețin eu însumi acest fapt-de-a-fi care este faptul-de-a-fi-în-lume. Ei sunt prezenți laolaltă cu mine într-o lume.

Legăturile de trimitere, pe care mai devreme le-am pus în relief, aprezentează întotdeauna ceva din lumea ambiantă; însă, la rândul ei, lumea ambiantă, fiind o anume

lume ambiantă, poate aprezenta totodată un fapt-de-a-fi în-preajma ei, care este *Dasein*-ul. În cazul acestei aprezentări nu e neapărat necesar ca ceilalți să fie „personal" [331] în apropiere; însă și atunci când sunt întâlniți personal — sau, cum am putea spune aici în chipul cel mai adecvat — când sunt întâlniți „în carne și oase", acest fapt-de-a-fi propriu celorlalți nu este acela al unui „subiect" sau al unei „persoane" în sensul în care îl înțeleg conceptele filozofiei. Pe celălalt, dimpotrivă, îl întâlnesc pe câmp, atunci când se află la muncă, îl întâlnesc pe stradă când se duce la lucru sau când hoinărește, nefăcând nimic — îl întâlnesc întotdeauna în sfera unei preocupări sau a unei nepreocupări, și aceasta în conformitate cu al său fapt-de-a-sălășlui-în. El, în al său *Dasein*-laolaltă, este aprezentat pornind de la lumea lui sau de la lumea ambiantă care ne e comună. Diferența dintre a-l întâlni personal pe celălalt și a-l întâlni când e undeva departe are ea însăși ca temei această întâlnire reciprocă ce se petrece în interiorul lumii ambiante, și anume faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, care e aprezentat în cuprinsul lumii ambiante. Acest unul-laolaltă-cu-altul înseamnă a te preocupa laolaltă cu altul în interiorul lumii și al lumii ambiante, a avea de-a face unul cu altul în interiorul unei lumi, *a fi dependent unul de altul*. Chiar și atunci când, în viața de zi cu zi, adică la nivelul cel mai cotidian, trecem unul pe lângă altul pe stradă și ne dăm la o parte unul din calea celuilalt, chiar și atunci are loc această întâlnire ce ține de lumea ambiantă, și ea are loc în acest caz pornind de la strada care ne e comună. A evita să trecem unul prin calea altuia este ceva ce nu are sens decât pentru o ființare care e determinată prin acest „unul-laolaltă-cu-altul", adică pentru un fapt-de-a-fi-în-lume care este orientat și prins în preocupare; evitarea aceasta nu este decât un fenomen curent în sfera faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, un fenomen extrem de cotidian și de cele mai multe ori el este un mod de a ne preocupa unii de alții, de a avea grijă

unii de alții, chiar atunci când n-avem nimic de-a face unii cu alții.

Omul cel mai străin pe care îl pot întâlni este și el laolaltă cu mine în lumea mea și este experimentat ca atare tocmai prin faptul că îl ocolesc și trec mai departe, că trecem pur și simplu unul pe lângă altul. O piatră sau o țiglă ce cad de pe acoperiș nu trec, strict vorbind, pe lângă fereastră. Despre acest din urmă mod al faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, despre acest mod cotidian și foarte răspândit în care nu avem nimic de-a face unii cu alții nu se poate spune că nu reprezintă nimic, ci el este o modificare determinată, o privațiune a faptului-de-a-fi-laolaltă înțeles ca fapt-de-a-fi-dependent-unul-de-altul. Doar în măsura în care *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume are constituția fundamentală a faptului-de-a-fi-laolaltă pot exista un *a-fi-unul-pentru-altul,* un *a-fi-unul-împotriva-altuia* [332] și un *a-fi-unul-fără-celălalt*, până la acea indiferentă trecere a unuia pe lângă celălalt.

Este important să ne facem pe de-a-ntregul clar conținutul fundamental de fenomene pe care îl presupune faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. Trebuie să aducem acest fenomen la o donare care să nu fie în vreun fel falsificată, și aceasta în pofida tuturor prejudecăților pe care de altminteri le aduce cu sine filozofia și orice alt mod de a trata aceste fenomene pe calea explicației și a deducției. Iar acest lucru este posibil deoarece constituția fundamentală a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume stă de la bun început în câmpul privirii noastre. Ca să ajungem cu adevărat să înțelegem — lucru valabil nu doar în ce privește acest caracter pe care-l discutăm aici, cât și cele pe care le vom discuta în continuare — trebuie să ținem seama de faptul că toate aceste fenomene pe care, desigur, noi le supunem aici discuției tratându-le rând pe rând, nu pot fi, potrivit structurii lor, derivate unul din altul, ci ele sunt *deopotrivă de originare*, astfel că numai pornind de la constituția fundamentală care este

faptul-de-a-sălășlui-în pot fi înțelese toate celelalte caractere, ele nefiind ceva care să-și facă apariția abia pe parcursul existenței *Dasein*-ului sau în vreun moment anume al unei presupuse dezvoltări a lui.

Faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, în care sunt cuprinse atât structura de ființă a *Dasein*-ului propriu dintr-un moment sau altul, cât și felul de a fi al celorlalți ca *Dasein*-laolaltă, trebuie înțeles pornind de la această constituție fundamentală care este faptul-de-a-fi-în-lume. Iar aici trebuie să luăm aminte la următorul lucru: modul în care acest unul-laolaltă-cu-altul este întâlnit în primă instanță ține de lumea însăși, cea cu care preocuparea se contopește. Nu vom proceda așadar prin a pune la bază vreun concept sau altul al omului și, socotind că omul trebuie să fie o „ființă socială", prin a afirma apoi că *Dasein*-ului îi aparține structura faptului-de-a-fi-laolaltă, ci vom porni de la conținutul de fenomene pe care ni-l oferă cotidianitatea *Dasein*-ului însuși, devenind limpede pe această cale că nu numai ceilalți sunt prezenți în cele de care ne preocupăm la nivel cotidian, ci — în mod surprinzător — chiar „eu însumi"*.

---

* În acest loc Heidegger face un „joc de cuvinte" care leagă doi termeni „tehnici" ai analizei sale. *„Man selbst"*, tradus aici prin „eu însumi", înseamnă „fiecare dintre noi el însuși", dar în varianta impersonalului „se" (*das Man*), despre care știm că este fenomenul prin excelență al cotidianității. În combinație intră aici doi termeni care, ca poziție în analitica existențială, sunt situați polar. Pe de o parte *sinele* (*das Selbst*), iar pe de altă parte *impersonalul „se"* (*das Man*), care poate fi înțeles tocmai ca o desprindere de sinele propriu sub puterea exercitată de cotidianitate și de tot ceea ce acolo se petrece impersonal. Aducerea laolaltă a celor doi termeni ce se „resping" reciproc deschide către un fenomen pe care Heidegger se ferește de fiecare dată să îl piardă din vedere atunci când intră cu analiza lui pe terenul cotidianității: acela că, sub dictatura impersonalului „se", sinele propriu nu dispare cu totul (în cotidianitate e în joc mereu același sine propriu al nostru), ci suferă o modificare: el devine — ca să folosim un concept formulat abia în *Ființă și timp* — sine-impersonal (*Man-selbst*).

Acest fapt-de-a-fi-laolaltă este determinat, trebuie spus acum, prin toate acele caractere pe care le-am indicat mai devreme cu privire la faptul-de-a-sălășlui-în, ceea ce înseamnă că până și cel mai indiferent fapt-de-a-fi-unul-
[333] laolaltă-cu-altul, cel al simplei noastre așezări în spațiu unul în spatele celuilalt, este și el inteligibil doar dacă faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul înseamnă *fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul într-o lume*. Acesta este temeiul pentru ca faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, care poate fi foarte bine unul indiferent și neconștientizat de către fiecare în parte, să poată lua diferite forme, precum comunitatea sau societatea. Aceste structuri superioare, ca și felul în care ele sunt fundate, nu le putem desigur urmări aici mai în amănunt.

Ceea ce trebuie reținut este faptul că mundaneitatea lumii nu aprezentează doar lucruri din lume — care alcătuiesc lumea ambiantă în sens restrâns — ci și *D a s e i n-ul-laolaltă al celorlalți și sinele propriu*, chiar dacă pe acestea nu le aprezentează ca pe un fapt-de-a-fi care e mundan. Ceea ce înseamnă însă că întâlnirea a ceva în interiorul lumii nu este definitorie pentru felul de a fi pe care îl are ceea ce este întâlnit. Acesta poate fi aprezentat fie ca fapt-de-a-fi-la-îndemână, fie ca fapt-de-a-fi-simplă-prezență, fie ca *Dasein*-laolaltă ori ca *Dasein* propriu. Fenomenul pe care l-am aflat aici și pe care nu putem și nu avem voie să îl tăgăduim este faptul că *Dasein*-ul-laolaltă — *Dasein*-ul celorlalți — și *Dasein*-ul propriu sunt întâlnite pornind de la lume. Pe baza acestui fapt, anume că ceilalți sunt întâlniți în interiorul lumii, i-am putea delimita pe aceștia — numind lumea în care ei sunt întâlniți „*lume-împărtășită*" — de lucrurile din lume, așa cum se află ele în interiorul lumii ambiante, în speță ca fapt-de-a-fi-simplă-prezență și ca fapt-de-a-fi-la-îndemână. *Dasein*-ul propriu, în măsura în care este întâlnit în lumea ambiantă, ar putea fi conceput ca „lume a si-

nelui" (*Selbstwelt*). În felul acesta am văzut lucrurile în prelegerile mele anterioare*, înțelegând termenii în acest sens. Însă este cu totul fals. Terminologia arată că fenomenele nu sunt concepute satisfăcător în acest fel și că ceilalți, deși sunt desigur întâlniți în interiorul lumii, nu au și nu vor avea nicicând felul de a fi al lumii. De aceea nu îi putem numi pe ceilalți ca „lume-împărtășită". Putința ca *Dasein*-ul și *Dasein*-ul-laolaltă să fie întâlnite în interiorul lumii este, ce-i drept, constitutivă pentru faptul-de-a-fi-în-lume al *Dasein*-ului, ca și pentru faptul-de-a-fi-în-lume al altuia, oricare ar fi el, însă prin aceasta *Dasein*-ul nu devine nicicând ceva de ordinul lumii, care ar aparține lumii. Când adăugăm determinantul „*mit*" fenomenului „*Welt*", vorbind astfel despre o „lume-împărtășită" [cu ceilalți] (*Mitwelt*), lucrurile sunt totuși greșit caracterizate. De aceea am folosit de la bun început aici expresia fapt-de-a-fi-laolaltă (*Mitsein*). Lumea însăși, dimpotrivă, [334]
nu este nicicând prezentă laolaltă, nu este nicicând *Dasein*-laolaltă, ci ea este acel ceva în interiorul căruia *Dasein*-ul este de fiecare dată ca preocupare. Desigur că astfel încă n-am elucidat îndeajuns această posibilitate cu totul remarcabilă a lumii de a face să fie întâlnite atât *Dasein*-ul străin nouă, cât și *Dasein*-ul propriu. Acest

* Termenii *Selbstwelt* („lume-a-sinelui") și *Mitwelt* („lume-împărtășită") apar pentru prima oară — împreună cu *Umwelt* („lume-ambiantă") — în prelegerea freiburgheză din semestrul de iarnă 1919-1920, cu titlul *Grundprobleme der Phänomenologie / Probleme fundamentale ale fenomenologiei* (cf. GA 58, p. 64) și străbat întregul „deceniu fenomenologic" al lui Heidegger, în care tema gândirii lui era „viața factică". *Umwelt* va „face carieră" în lucrarea *Ființă și timp*, fiind un concept-cheie în analiza mundaneității. Celelalte două concepte, care sunt discutate în acest loc de Heidegger și sunt socotite ca inadecvate, vor ieși din prim-planul terminologiei, deși, pentru un moment, Heidegger preia *Mitwelt* în *Ființă și timp* (cf. acolo p. [118]), ca un concept „însoțitor" al lui *Mitsein*, faptul-de-a-fi-laolaltă, înțeles pe linia mundaneității.

lucru nu îl vom putea face decât mai târziu, în contextul unei alte discuții.

Faptul-de-a-fi-laolaltă, fiind o constituție fundamentală a *Dasein*-ului, trebuie înțeles mai întâi pe de-a-ntregul în al său fel de a fi care ține de cotidianitate. Astfel, lumea am caracterizat-o ca fiind determinată prin structura semnificativității, ceea ce înseamnă că, întotdeauna, lumea poate fi înțeleasă de către *Dasein*-ul ce ființează în ea în chip mai mult sau mai puțin explicit, că determinarea ei cunoaște grade cu totul diferite. În măsura în care faptul-de-a-fi-în-lume este el însuși *înțelegere*, însă înțelegerea nu este unul dintre modurile cunoașterii, ci este un fel primordial de a fi al însuși faptului-de-a-fi-în-lume, iar faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul este conceput ca o constituție originară a *Dasein*-ului, acesta din urmă este *eo ipso înțelegere reciprocă**. Înțelegerea reciprocă se mișcă în sfera unei familiarități și a unei inteligibilități care poate varia. Chiar și un sălbatic, transplantat aici printre noi, se descurcă în această lume și o înțelege

* *einander Verstehen*, „înțelegerea reciprocă", este o variantă a existențialului numit înțelegere și se acoperă, în analiza de față, cu tematica tradițională a *empatiei*, respinsă de Heidegger pe motivul că ar presupune ființa omului în sensul unui subiect. Este vorba, în fond, de posibilitatea de a-l înțelege pe un altul în ființa lui, o înțelegere care nu se realizează prin „pătrunderea empatică" în „subiectivitatea celuilalt", ci este dată de la bun început, în virtutea constituției *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume și ca fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți. O problemă a „intersubiectivității" în sens husserlian nu își mai are locul la Heidegger, ea este anulată prin chiar determinarea omului ca *Dasein*, ca ființare al cărei „a fi" înseamnă primordial „a-fi-laolaltă" cu ființările de același fel, cele „de ordinul *Dasein*-ului". Atât în traducere, cât și în limba originală, termenul de „înțelegere reciprocă", prin rezonanța lui, poate trimite la ideea de „consens", de „bună înțelegere", însă ceea ce Heidegger are în vedere prin el este cu totul altceva. Iar acest altceva depinde pe de-a-ntregul de sensul cu totul special al termenului de „înțelegere", care este un *existențial* al *Dasein*-ului și nu varianta unui *act cunoscător* al unui subiect.

foarte bine, chiar dacă ea, în detaliu, îi poate fi desigur cu totul străină.

Pe cât de necritic și de neadecvat din punct de vedere fenomenal este acel tip de abordare, aparent lipsit de presupoziții, potrivit căruia „în primă instanță există doar un subiect, care abia apoi se întâmplă să aibă o lume", pe atât de necritic este să presupunem că un subiect este dat mai întâi doar pentru sine, punându-se apoi întrebarea cum face el să ajungă până la un alt subiect și cum e posibil, dat fiind totuși că trăirile sunt date exclusiv în propria interioritate, să înțelegem totodată trăirile celuilalt și să pătrundem empatic în ele. Se pleacă de la ideea că ar exista un subiect încapsulat, dat pentru sine, care primește acum sarcina să se transpună empatic într-un alt subiect. Acest mod de a pune problema este absurd, deoarece nu există nicicând un astfel de subiect, așa cum este el gândit aici. Însă, dimpotrivă, dacă a fost văzută, în lipsa oricăror presupoziții, constituția a ceea ce *Dasein*-ul este, și anume aceea a faptului-de-a-sălășlui-în și a faptului-de-a-fi-laolaltă așa cum sunt ele în cotidianitatea de primă instanță, unde nu e loc pentru presupoziții de nici [335]
un fel, atunci devine limpede că problema *empatiei* este la fel de absurdă ca și întrebarea privitoare la realitatea lumii exterioare.

Va deveni apoi limpede, pornind chiar de la felul în care fiecare se întâlnește pe sine pornind de la lume, că experiența „vieții psihice", atât a celei străine, cât și a celei proprii, nu are nevoie în prealabil, pentru a sesiza *Dasein*-ul propriu, de o reflecție în sensul tradițional, de o reflecție care să aibă ca obiect trăirea. Nici pe celălalt nu îl înțeleg în această manieră artificială, ca și cum ar trebui să pătrund empatic într-un alt subiect, ci îl înțeleg pornind de la lumea în care el este laolaltă cu mine, pornind de la lumea care este des-coperită și înțeleasă tocmai prin aceea că îmi este oferită o perspectivă asupra ei în

faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. Înțelegerea ne-o extragem din lume și doar de aceea ne este dată posibilitatea de a înțelege o lume care ne e străină sau o lume care ni s-a transmis prin izvoare scrise, prin monumente sau ruine, căci în acest caz, iată, nu mai întâlnesc persoane în interiorul cărora trebuie să pătrund empatic, ci întâlnesc doar cele ce au rămas din lumea lor. Abia la nivelul unei astfel de inteligibilități este posibil ca o lume să îmi rămână neînțeleasă și depărtată.

Prin faptul că respingem această falsă problemă a empatiei — cum ajunge un subiect, care în primă instanță e unul izolat, la un alt subiect? — nu vrem să spunem nicidecum că fenomenul faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul și al inteligibilității care îi e proprie n-ar avea nevoie să fie elucidate, numai că problema *Dasein*-ului-laolaltă trebuie înțeleasă ca o problemă din sfera *Dasein*-ului însuși. Avem de-a face cu ceva care, la nivel ontic și existențiel, este ceva originar, dar care ontologic nu e de la sine înțeles, astfel că problema ontologică a empatiei nu e nicidecum scoasă din discuție.

b) Impersonalul „se" este „cine"-le faptului-de-a-fi al lui unul-laolaltă-cu-altul în cotidianitate

Structura *Dasein*-ului va trebui acum să fie în așa fel scoasă la iveală încât să putem vedea cum anume se constituie în *Dasein* un astfel de fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul — unul care se determină pornind de la lume — și, deopotrivă, cum se constituie o inteligibilitate care este dată o dată cu acest fapt-de-a-fi-laolaltă, o inteligibilitate comună. Întrebarea pe care trebuie să ne-o punem este aceasta: cine anume, de fapt, se înțelege în primă instanță în cuprinsul unui astfel de fapt-de-a-fi-unul-
[336] laolaltă-cu-altul? Cum trebuie interpretată, pornind de la constituția ființei *Dasein*-ului, o astfel de înțelegere,

ținând cont de faptul că ea este un fel de a fi al faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul? Abia pe această bază ne vom putea întreba mai departe, dar întrebarea nu va fi cum se realizează în genere înțelegerea, ci cum se face că — deși înțelegerea ființează de la bun început, și aceasta tocmai pe baza posibilităților ființei *Dasein*-ului — ea ajunge să se deterioreze și să se distorsioneze atunci când este vorba de a ne înțelege unul pe celălalt. Cum se face că, dată fiind la bază o înțelegere reciprocă existentă dintotdeauna, nu ajungem la o înțelegere autentică, că ceea ce numim înțelegere în sensul de înțelegere reciprocă este mereu degradat prin acel fel de a fi al *Dasein*-ului însuși care este unul cu totul determinat și care ține de nivelul lui mediu?

Vedem astfel că, punând în lumină acest nou caracter al faptului-de-a-sălășlui-în — care este faptul-de-a-fi-laolaltă — și anume în al său fel de a fi care îl definește ca un fapt-de-a-fi ce pornește de la lume, suntem împinși tot către întrebarea de la care am plecat: *cine este acest D a s e i n în cotidianitatea lui*? N-avem voie să ne facem iluzii în această privință și să credem că, dacă am spus despre *Dasein* că este „de fiecare dată al meu" — adică acel fapt-de-a-fi care sunt eu însumi — am și dat un răspuns întrebării privitoare la „cine"-le *Dasein*-ului în cotidianitatea lui. Acest „cine" vine să întrebe cu privire la „cine"-le faptului-de-a-fi care este propriu *Dasein*-ului și de aceea și el se determină pornind de la ființa *Dasein*-ului, care, de fiecare dată, este *ceea ce* el este tocmai într-un mod de a fi. Această explicare fenomenologică îl consideră pe *Dasein* așa cum este el în felul de a fi pe care îl numim cotidianitate, adică în contopirea lui, ca *Dasein*-laolaltă, în lumea de care el se preocupă. *Dasein*-ul, ca fapt-de-a-fi-laolaltă, este tocmai acest fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. „Cine"-le pe care îl întrebăm cu privire la faptul-de-a-fi al acestui fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul

își primește așadar un răspuns pornind chiar de la faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. „Cine"-le cotidianității este *impersonalul „se"*.

Am lăsat deja să se înțeleagă că, în primă instanță și cel mai adesea, adică la nivelul preocupării cotidiene, *Dasein*-ul dintr-un moment sau altul este întotdeauna ceea ce el urmărește să facă. Ești ceea ce faci. La nivel cotidian, orizontul în care este explicitat și numit *Dasein*-ul îl constituie de fiecare dată acel ceva de care el se preocupă. Fiecare dintre noi, în sfera impersonalului „se", suntem ori cizmar, ori croitor, profesor sau bancher. Aici, *Dasein*-ul este ceva care pot fi și ceilalți și chiar sunt. Ceilalți sunt prezenți în interiorul lumii ambiante și *Dasein*-ul lor laolaltă este luat în calcul nu numai în măsura în care obiectul preocupării noastre este menit să le folosească și să
[337] le fie de ajutor, ci și în măsura în care ceilalți se preocupă și ei de același lucru. În ambele privințe, a fi *Dasein*-laolaltă cu ceilalți înseamnă a sta într-o relație cu ei, ceea ce înseamnă că preocuparea noastră se dovedește a fi mai mult sau mai puțin reușită sau folositoare tocmai în raport cu ceea ce fac ceilalți și, raportată la cei care se preocupă de același lucru, ea poate apărea fie ca excepțională, fie cu totul modestă, poate fi apreciată sau poate fi socotită în fel și chip. Atunci când ne preocupăm de ceva împreună cu ceilalți, pentru ei ori împotriva lor, ei nu stau în preocuparea noastră doar ca simplă-prezență, ci preocuparea însăși, ca preocupare, trăiește permanent *în grija unei diferențe față de ei*, fie că nu urmărește decât să șteargă această diferență, în cazul în care *Dasein*-ul nostru a rămas în urma lor și vrea să-i prindă din urmă, fie că, având un avans față de ei, caută să-i țină la distanță. Această structură specifică de ființă, care poate fi întâlnită pretutindeni în faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți în modul cotidian al preocupării, o vom numi fenomen al *distanțării* — ea fiind grija *Dasein*-ului de a păstra o dis-

tanță — și n-are nici o importanță în ce măsură este ea conștientizată sau nu. Dimpotrivă, poate că tocmai atunci când, în preocuparea cotidiană, nu știm nimic despre el, acest fel de a fi cu ceilalți este prezent într-un mod mai percutant și mai originar. Există de pildă oameni care fac ceea ce fac numai din ambiție, fără nici o legătură cu lucrul efectiv pe care-l fac. Desigur, toate aceste determinări pe care le facem aici nu reprezintă judecăți de ordin moral, ci ele caracterizează doar în linii mari mișcările, ca să spunem așa, pe care *Dasein*-ul le face în cotidianitatea lui.

Preocuparea proprie — *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-laolaltă — i-a luat în felul aceasta pe ceilalți în grija ei. Mai adecvat formulat, putem spune că *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-laolaltă *este trăit* de către *Dasein*-ul-laolaltă al celorlalți și de lumea de care el se preocupă într-un fel sau altul. Tocmai atunci când *Dasein*-ul, la nivel cotidian, urmărește să facă un lucru sau altul, iar această preocupare îi este proprie în cel mai înalt grad, tocmai atunci el nu este el însuși. Dimpotrivă, *Dasein*-ul propriu este trăit atunci de către ceilalți. Acești ceilalți nu trebuie ne- [338]
apărat să fie unii anume. Un altul oarecare îi poate reprezenta aici pe acești ceilalți. Nu are importanță „cine" este de fiecare dată acesta ca atare, importanți sunt doar ceilalți, cei cărora *Dasein*-ul propriu le aparține el însuși. Acest element specific care sunt „ceilalți", cei cărora fiecare dintre noi le aparține și cu care suntem într-un fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul este tocmai ceea ce numim „subiect", adică ceea ce este prezent în mod permanent și care este agentul oricărei preocupări cotidiene.

Trebuie spus acum că, în măsura în care *Dasein*-ul ce se preocupă de lumea sa este fapt-de-a-fi-laolaltă, iar ca un astfel de fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți el se contopește cu lumea, această lume ambiantă comună este totodată cea pe care fiecare dintre noi a luat-o în grijă sub forma unei lumi ambiante publice, o lume de care noi facem uz, pe care o luăm în calcul, o lume în care ne mișcăm

fiecare într-o manieră sau alta. În această lume ne mișcăm potrivit unor moduri de a fi cu ceilalți și fiecare dintre noi este, asemenea mie, acești ceilalți, fără să ne deosebească ocupația sau meseria pe care o avem fiecare. Acest fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul face ca *Dasein*-ul propriu să se dizolve cu totul în felul de a fi al celorlalți; el se lasă în așa fel antrenat de către ceilalți încât aceștia devin din ce în ce mai mult una cu el. În sfera posibilităților lui de a fi, fiecare devine pe de-a-ntregul un altul. Acesta este punctul în care „subiectul" specific cotidianității — adică impersonalul „se" — ajunge să domine pe deplin. Faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul pe care îl aflăm în spațiul public este unul trăit integral pornind de la acest impersonal „se". Ne bucurăm de un lucru și îi gustăm savoarea întocmai cum *toți* se bucură, citim literatură și emitem judecăți despre ea așa cum *se face* îndeobște, ascultăm muzică așa cum de obicei *se* ascultă muzică și când vorbim despre ceva o facem în felul în care îndeobște *se* vorbește.

Acest impersonal „se" care nu este cineva anume și care sunt „toți" — deși ei nu sunt o sumă a tuturor — este cel care dictează felul de a fi al *Dasein*-ului cotidian. Impersonalul „se" are el însuși propriile lui moduri de a fi; unul dintre ele l-am caracterizat deja, atunci când am prezentat fenomenul *distanțării*. Tendința pe care o are faptul-de-a-fi-laolaltă de a se diferenția mereu de ceilalți își are însă temeiul în aceea că însuși faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, ca și preocuparea, au un *caracter mediu*. Acest caracter mediu este o determinare existențială a impersonalului „se"; el constituie acel ceva pe care „îl are
[339] ca miză"* impersonalul „se". Acesta este motivul pentru

* *„Es geht ihm um..."* este, la Heidegger, o expresie cu valoare terminologică și are semnificație foarte precisă. Când se spune: *„Dasein geht es um sein Sein"*, acest lucru înseamnă că *Dasein*-ul este *preocupat în cel mai înalt grad* de ființa lui proprie; însă preocuparea aceasta nu este una de genul lui *Besorgen*, de genul preocupării

care, factic, impersonalul „se" se menține la nivel mediu, la nivelul a ceea ce „se cuvine" să fie făcut și are trecere în ochii tuturor. Perfecta omogenizare care se realizează la acest nivel mediu atunci când sunt în joc explicitarea cotidiană dată *Dasein*-ului și judecățile cu privire la lume face să se nască tot felul de obiceiuri și de mode, tocmai pentru a veghea ca nimic să nu se impună drept excepție. Orice excepție are viață scurtă și este tacit înăbușită. Tot ce e originar e aplanat peste noapte, devenind astfel accesibil pentru oricine și nemaifiind interzis nimănui. Acest caracter mediu, care aparține în chip esențial impersonalului „se", își are temeiul într-un fel originar de a fi al impersonalului „se", un fel de a fi care e dat în contopirea lui cu lumea, adică în ceea ce poate fi numit *nivelare* a faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, o nivelare a tuturor diferențelor.

Între fenomenele amintite — *distanțare*, *caracter mediu* și *nivelare* — există o legătură existențială. Impersonalul „se", fiind cel care configurează toate aceste moduri de a fi ale faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul cotidian, vine să constituie ceea ce noi numim, în adevăratul sens al cuvântului, *spațiu public*. Aceasta înseamnă că, întotdeauna, lumea ne este dată primordial ca o lume comună. Nu există, pe de o parte, niște subiecte care în primă instanță ar fi izolate și care și-ar avea fiecare lumea lui

---

cu un lucru sau altul, nu e de fapt o preocupare printre altele, ci este „raportarea ultimă" pe care o are *Dasein*-ul, „miza cea mai mare" pe care o poate pune în joc și pe care, existând, o poate avea. Traducerea expresiei amintite prin „a avea ca miză" încearcă să redea conotația de „importanță supremă" pe care o conține expresia germană, așa cum este ea integrată terminologic (cf. *infra*, p. [406] și urm.). În contextul de față, Heidegger face, ca să spunem așa, o „aluzie" la această determinare din ființa *Dasein*-ului, atribuindu-i impersonalului „se" capacitatea de „a avea ca miză ultimă" ceva. Lucrul pe care acesta îl are ca miză este nivelul mediu, el este „preocupat în cel mai înalt grad" să aducă totul la acest nivel, să *niveleze*.

proprie, ajungându-se la un moment dat ca diferitele lumi ambiante ale diferiților indivizi, pe baza cine știe cărei învoiri, să se intersecteze și să fie astfel pusă la cale o lume comună. Așa își reprezintă lucrurile filozofii, atunci când își pun întrebarea privitoare la constituirea lumii intersubiective*. Noi spunem însă: cel dintâi dat este această lume comună a impersonalului „se", adică lumea cu care *Dasein*-ul se contopește, fără să fi ajuns deja la sine însuși, o lume în care el poate fi astfel pentru totdeauna, fără să trebuiască să ajungă la el însuși.

Am afirmat că, *în primă instanță*, *Dasein*-ul *nu* trăiește în ceea ce îi este propriu. În primă instanță, în viața de zi cu zi, cele mai îndepărtate lucruri ne sunt tocmai lumea proprie și *Dasein*-ul propriu, în timp ce primul lucru pe care îl întâlnim este tocmai lumea în care fiecare suntem laolaltă unul cu altul; doar pornind de la această lume putem, fiecare dintre noi — într-un chip autentic
[340] sau mai puțin autentic — să creștem fiecare în direcția lumii sale proprii. Această lume comună, prezentă în mod primordial și în direcția căreia crește mai întâi orice *Dasein* ce n-a ajuns încă la maturitate, este cea care, ca lume publică, face regula atunci când e în joc explicitarea *Dasein*-ului și a lumii. Ea vine dinainte cu pretenții și cerințe de tot felul, își rezervă dreptul de a avea întotdeauna dreptate, și aceasta nu pe temeiul unei relații originare de ființă cu lumea și cu *Dasein*-ul însuși, nu fiindcă ea ar cunoaște cel mai bine și cu adevărat lumea și *Dasein*-ul, ci tocmai fiindcă, vorbind despre toate, ea nu ajunge să se implice „în lucruri", fiind totodată insensibilă la orice diferență de nivel și de autenticitate. Spațiul public este prezent pretutindeni, și totuși în așa fel încât el s-a și absolvit mereu de toate. Însă fiind prezent pretutindeni și determinând explicitarea dată *Dasein*-ului, prin aceasta el

* Aluzie clară la Husserl, unde tematica aceasta este centrală și este formulată ca atare.

a decis dinainte pentru noi, atunci când avem de luat o decizie sau de făcut o alegere. Spațiul public îl deposedează pe *Dasein* de alegere, de putința de a judeca și de a vedea ce anume are valoare și ce nu; și, în măsura în care *Dasein*-ul trăiește în impersonalul „se", spațiul public îl derobează de sarcina de a fi el însuși, pornind de la el însuși. Impersonalul „se" îl deposedează de ceea ce el „are de a fi", făcând ca responsabilitatea pentru aceasta să-i revină tacit tot lui, cu atât mai mult cu cât spațiul public și impersonalul „se" nu pot fi făcute răspunzătoare pentru nimic, de vreme ce — știm bine — nu e nimeni acolo care să poată răspunde; căci impersonalul „se" este tocmai *„cine"-le care sunt toți și nici unul*, este acel fapt-de-a-fi despre care se poate spune întotdeauna: „nu a fost nimeni". Și totuși, cele mai multe din cele ce survin în *Dasein*-ul nostru vin din acel fapt-de-a-fi despre care suntem nevoiți să spunem: „nu a fost nimeni".

Ni se arată astfel, în spațiul public, celălalt fel constitutiv de a fi al impersonalului „se", și anume faptul că el, de fiecare dată, *despovărează Dasein*-ul propriu. Iar cum în *Dasein*-ul însuși există tendința de a lua totul mai ușor și de a face totul mai lesne, această despovărare de ființa proprie — pe care el însuși, ca fapt-de-a-fi-laolaltă, o pune la cale — nu face decât să vină în întâmpinarea acestei tendințe a lui. Venindu-i în întâmpinare sub forma despovărării de ființă, spațiul public își păstrează neclintită dominația sa asupra *Dasein*-ului; fiecare este astfel un altul și nimeni nu este el însuși. Impersonalul „se", cel care stă ca răspuns pentru întrebarea privitoare la „cine"-le *Dasein*-ului cotidian, este *nimeni*, un „nimeni" căruia ori- [341]
ce *Dasein* aflat în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul în spațiul public i s-a livrat de la sine din capul locului.

Însă acum trebuie să ținem seama de faptul că, din punct de vedere fenomenologic, despre acest „nimeni", pe care l-am pus aici foarte pregnant în lumină din mai multe

direcții, nu se poate spune că nu ar fi de fapt nimic. Impersonalul „se" este un fenomen incontestabil al *Dasein*-ului însuși ca fapt-de-a-fi-laolaltă în lume, iar existența lui poate fi demonstrată ca atare. N-avem voie să spunem că, lipsindu-ne categoriile pentru a-l determina și socotind ca ființătoare doar lucrurile asemeni unui scaun, de pildă, acest impersonal „se" n-ar fi de fapt nimic. Mai degrabă trebuie să procedăm invers, și anume să conducem conceptul de ființă chiar în direcția acestui fenomen, care este incontestabil. Despre impersonalul „se" nu se poate spune că nu este nimic, dar totodată el nu este nici ceva precum lucrurile din interiorul lumii, pe care le putem vedea, atinge sau cântări; cu cât este mai public acest impersonal „se", cu atât este el mai greu de conceput; și cu atât mai puțin se poate spune despre el că nu este nimic, cu cât tocmai el constituie, în cotidianitate, „cine"-le *Dasein*-ului propriu fiecăruia dintre noi.

Acest impersonal „se", care trebuie conceput ca fiind, într-un fel, „subiectul cel mai real" care există pentru *Dasein*, face limpede prin structura lui fenomenală faptul că ființarea autentică din *Dasein*, adică „cine"-le, nu este un lucru și nici ceva din interiorul lumii, ci este, el însuși, doar un mod de a fi. Dacă vom urmări toate componentele fenomenului, vom ajunge să dăm nu peste o ființare, ci peste *Dasein*, în măsura în care el este în acest mod determinat. De aceea, suntem cu totul îndreptățiți să numim prin cuvântul *Dasein*, ca termen de ordinul ființei, această ființare care suntem noi înșine. Impersonalul „se" este un fenomen ce ne oprește să ne întrebăm privitor la o ființare care ar fi *Dasein*. Chiar și atunci când coborâm până la un „eu", până la un „eu-pol" eliberat de orice caracter de lucru, tot facem o concesie acelei explicitări dogmatice și, în sensul rău al cuvântului, acelei explicitări naive care pune la baza *Dasein*-ului un lucru-subiect și care astfel e nevoită să-l păstreze sub forma unui „lucru-eu" sau a unui „lucru-persoană". Pe de altă parte însă, „eul" și

„sinele" nu sunt un epifenomen, nu sunt rezultatul unei căderi dintr-o anumită constelație a ființei *Dasein*-ului. „Eul", adică „sinele", nu este altceva decât „cine"-le acestui fapt-de-a-fi care, el însuși, ca impersonal „se", deține posibilitatea de ființă de a fi un „eu". Faptul că *Dasein*-ul poate fi în felul acesta, și anume că în primă instanță și cel mai adesea el nu este el însuși, ci se contopește cu impersonalul „se", este un fenomen care, o dată aflat, ne spune totodată că ființa *Dasein*-ului trebuie căutată în posibilele moduri de a fi ale lui însuși. [342]

Chiar dacă ne întrebăm cu privire la un „cine", tendința pe care o are modul nostru natural de a vorbi face ca foarte lesne sensul întrebării noastre să se modifice și întrebarea să se refere la o ființare-simplu-prezentă, una în interiorul căreia, ca să spunem așa, *Dasein*-ul și-ar afla locul. Cu atât mai imperios este, de aceea, să ne întoarcem la cercetarea fenomenologică: înaintea oricărui cuvânt și a oricărei formulări trebuie să stea fenomenele și apoi conceptele! Acum, pornind de la ceea ce am aflat, fenomenologic vorbind, o dată cu impersonalul „se", trebuie să păstrăm în continuare ca reper *autenticitatea Dasein-ului*, adică *sinele* — *Dasein*-ul putând fi acest sine — dar în așa fel încât *Dasein*-ul să nu iasă din matca acestui fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, ci, în calitatea lui de fapt-de-a-fi-laolaltă, să rămână constitutiv în el și să fie totuși el însuși.

Trebuie spus acum că o dată cu acest specific fel de a fi — care caracterizează cotidianitatea în impersonalul „se" ca o contopire cu lumea — este dat și un mod cotidian al explicitării de sine a *Dasein*-ului. În măsura în care, primordial, *Dasein*-ul se întâlnește pe sine în interiorul lumii, iar spațiul public — pornind de la lumea de care ne preocupăm atunci când suntem unul-cu-altul — vine să determine înseși scopurile *Dasein*-ului și concepția despre *Dasein*, putem bănui, de asemenea, că toate conceptele și expresiile fundamentale pe care *Dasein*-ul și le formează

pentru a se explicita pe sine sunt obținute tot în orizontul unei priviri către lumea cu care el se contopește. Că este așa, ne arată cât se poate de limpede *istoria limbii*. Însă asta nu înseamnă, cum s-a crezut la un moment dat, că limbile ar fi orientate în primă instanță pornind de la lucrurile materiale și că așa-numitele limbi „primitive" nu ar reuși să conceapă decât sfera lucrurilor materiale. Aceasta este o confuzie totală în interpretarea vorbirii și a ex-
[343] plicitării de sine. După cum vom vedea, limba și vorbirea aparțin ele însele *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume și ca fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. Vom vedea apoi în ce fel, pornind de aici, sunt prefigurate în chip necesar anumite explicitări de sine ale *Dasein*-ului, anumite concepte pe care *Dasein*-ul le formează privitor la sine însuși și despre care nu se poate spune că ar fi primitive. Dacă vom privi mai îndeaproape aceste structuri fenomenale ale faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul în impersonalul „se" și ale contopirii cu lumea, nu va mai fi nimic enigmatic în faptul că *Dasein*-ul, în măsura în care el se are în vedere în chip expres pe sine și se exprimă pe sine, se folosește de semnificații specifice, iar sensul în care el se explicitează este unul cu totul aparte.

Wilhelm von Humboldt a fost cel dintâi care a atras atenția asupra limbilor care, când vor să spună „*eu*", acest „eu" pe care vor să îl exprime — adică *Dasein*-ul însuși — îl concep prin cuvântul „*aici*", astfel încât „eu" înseamnă „aici"; „tu" — adică celălalt — este un „aici de față" (*das „Da"*), iar „el" — adică cel care nu este prezent în primă instanță în chip expres — este un „acolo". Formulând aceasta în termenii gramaticii, putem spune că pronumele personale — eu, tu, el — sunt exprimate prin adverbe de loc. Dar e posibil ca această formulare să fie din capul locului eronată. S-a discutat multă vreme în contradictoriu dacă semnificația originară a acestor expresii precum „aici", „aici de față" și „acolo" este adverbială sau pronominală. Disputa aceasta este până la urmă lipsită

de vreo bază, din momentul în care am ajuns să vedem că aceste adverbe de loc se referă, în semnificația lor, la „eu" *qua Dasein* însuși. Ele au în ele însele ceea ce noi am numit mai devreme a fi *orientarea* către *Dasein*-ul însuși. „Acolo", „aici de față" și „aici" nu sunt niște determinări ale unor locuri reale, determinări ce sunt un caracter al însuși lucrurilor din lume, ci sunt *determinări ale Dasein-ului.* Cu alte cuvinte, aceste determinări ale *Dasein*-ului, în speță „aici", „aici de față" și „acolo", înțelese ca „eu", „tu" și „el", nu sunt câtuși de puțin adverbe de loc și nici expresii pentru „eu", „tu" și „el" într-un sens punctual, fiind astfel avute în vedere anumite lucruri ce ființează, ci sunt *adverbe de ordinul Dasein-ului* și, ca atare, ele sunt totodată *pronume.* Asta arată că, în fața unor astfel de fenomene, gramatica amuțește pur și simplu. Categoriile [344]
gramaticii nu sunt croite pe măsura unor astfel de fenomene și în genere ele nu sunt obținute printr-o vizare a fenomenelor însele, ci din perspectiva unei anumite forme de enunț, care este propoziția teoretică. Toate categoriile gramaticii sunt obținute pornind de la o anumită teorie a limbii, în speță teoria despre logos ca propoziție, ceea ce înseamnă că sunt obținute pornind de la „logică". De aceea, de la bun început ne aflăm în impas atunci când încercăm să elucidăm asemenea fenomene lingvistice, precum cele discutate, pornind de la categoriile gramaticii. Calea potrivită este însă aceasta: să coborâm dincolo de categoriile și formele gramaticale și să încercăm să determinăm un sens pornind de la fenomenele însele. În acest fenomen, pe care Humboldt l-a pus în lumină fără a-l înțelege în consecințele lui ontologice ultime, rezidă faptul că *Dasein*-ul, căruia i-am atribuit o *spațialitate* originară, atunci când vorbește despre sine vorbește în mod primordial pornind de la acel ceva în care el se află. Atunci când, la nivel cotidian, *Dasein*-ul se exprimă pe sine, el se desemnează pe sine însuși în termenii spațialității, care trebuie înțeleasă aici în sensul caracterizat

mai devreme, și anume acela al orientării dez-depărtătoare proprie faptului-de-a-sălășlui-în. Trebuie ținut seama de faptul că sensul lui „aici", al lui „aici de față" și al lui „acolo" este la fel de problematic și de dificil ca și cel al lui „eu", „tu" și „el". Nu putem reuși să punem cu adevărat în lumină fenomenul autentic decât atunci când determinăm *Dasein*-ul însuși prin faptul-de-a-sălășlui-în, pentru a vedea în ce fel faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, care este un mod mediu al faptului-de-a-fi-în-lume și care determină faptul-de-a-fi-în-lume, se exprimă pe sine în această manieră pornind de la spațialitate. Ar fi cu totul greșit să credem că un asemenea mod de exprimare ar fi semnul unei limbi înapoiate, care ar fi rămas încă orientată după spațiu și așezarea spațială, în loc să se orienteze după „eul" spiritual. Dar sunt oare „aici", „aici de față" și „acolo" mai puțin „spirituale" și mai puțin enigmatice decât „eul" ? Nu sunt ele, dimpotrivă, niște expresii și mai adecvate cu privire la *Dasein*-ul însuși, atunci când, renunțând să orientăm spațialitatea către spațiul din științele naturii, gândind-o pornind de la deosebirea față de el, ne păs-
[345] trăm intactă înțelegerea acestui *Dasein* ?

Capitolul IV

O explicare mai originară a faptului-de-a-sălășlui-în: ființa *Dasein*-ului ca grijă

§ 27. Faptul-de-a-sălășlui-în și grija — plan

Până în clipa de față, în considerațiile pe care le-am fă- [346]
cut, ne-am întrebat privitor la structura lumii ca mundaneitate (semnificativitate) și privitor la „cine"-le acestui fapt-de-a-fi-în-lume. Tema noastră a fost mereu faptul-de-a-fi-în-lume, pe care l-am determinat ca fiind constituția fundamentală a *Dasein*-ului. Explicarea separată a lumii și a impersonalului „se" au constituit întotdeauna doar o punere în relief determinată a acestui întreg structural care este însuși faptul-de-a-fi-în-lume. A rezultat în cele din urmă că *Dasein*-ul aflat în impersonalul „se" nu reprezintă el însuși decât un mod determinat al faptului-de-a-fi-în-lume; „cine"-le *Dasein*-ului este de fiecare dată un mod de a fi, unul *autentic* sau *neautentic*. Astfel că întrebarea privitoare la „cine"-le acestei ființări ne-a trimis către un fel de a fi, și anume către un mod al faptului-de-a-fi-în-lume. Aceasta înseamnă însă că ființa *Dasein*-ului trebuie determinată, în cele din urmă, pornind de la *faptul-de-a-sălășlui-în ca atare* și că doar explicarea autentică a acestui fenomen fundamental ne garantează fundarea celorlalte structuri ale *Dasein*-ului, deopotrivă de originare. Acesta este motivul pentru care, chiar la începutul analizei, am interpus o caracterizare preliminară a acestei constituții de ființă, clarificând acolo mai întâi, într-un mod cu totul rudimentar, sensul acestui „în" și deosebindu-l de simpla cuprindere spațială a

ceva în altceva. Acum putem spune mai limpede: faptul-de-a-fi care este propriu *Dasein*-ului nu are felul de a fi al lumii, el nu este nici fapt-de-a-fi-la-îndemână și nici fapt-de-a-fi-simplă-prezență și la fel de puțin se poate spune că e un fapt-de-a-fi al unui „subiect", adică un fapt-de-a-fi pe care mereu și în chip tacit ar trebui să-l considerăm, formal vorbind, ca simplă-prezență. Dacă ar fi să ne orientăm pornind de la lume și de la „subiect", atunci ar trebui să spunem mai degrabă că ființa *Da-*
[347] *sein*-ului este tocmai ființa *„intervalului"* dintre subiect și lume. Acest „interval", care, oricum, nu apare prin faptul că un subiect se întâlnește cu o lume, este *Dasein*-ul însuși, însă, trebuie spus din nou, nu ca proprietate a unui subiect. De aceea, riguros vorbind, *Dasein*-ul nu poate fi conceput ca „interval", deoarece a vorbi despre un „interval" aflat între subiect și lume înseamnă a presupune de la bun început faptul că sunt date două ființări între care ar exista o relație. Faptul-de-a-sălășlui-în nu este „intervalul" dintre două ființări reale, ci este ființa *Dasein*-ului însuși, din care face parte de fiecare dată o lume și care este de fiecare dată a mea, ca fiind în primă instanță și cel mai adesea impersonalul „se". De aceea este întotdeauna greșit, cel puțin atunci când vrem să vorbim în concepte riguroase, să denumim *Dasein*-ul uman ca un microcosmos spre deosebire de lumea ca macrocosmos, deoarece felul de a fi al *Dasein*-ului este diferit în mod esențial de orice fel de cosmos.

Analizând lumea și impersonalul „se", suntem îndrumați tot mereu către acest fenomen al faptului-de-a-sălășlui-în. Va trebui să urmăm acum această îndrumare și să încercăm să vedem în ce măsură poate fi scos la iveală și determinat acest fenomen specific care este însuși faptul-de-a-sălășlui-în. Pe această cale, care este cea a unei explicări mai originare a faptului-de-a-sălășlui-în, vom încerca să pătrundem până la acea structură de ființă a *Dasein*-ului, pornind de la care, apoi, vom extrage și vom

formula terminologic determinările constituției fundamentale a *Dasein*-ului. Această structură de ființă o numim *grijă*.

O dată cu această explicare a faptului-de-a-sălășlui-în ca atare ajungem la cea de a treia etapă a analizei fenomenului fundamental al faptului-de-a-fi-în-lume ca întreg. Prin analiza faptului-de-a-sălășlui-în trebuie elucidate acum și acele fenomene care, în analizele precedente, au fost mereu aduse în discuție, și aceasta în chip necesar: este vorba mai întâi despre preocupare, despre care am spus că are funcția aprezentării primordiale și pe care am definit-o deopotrivă ca înțelegere, apoi este vorba despre cunoaștere, caracterizată de noi ca fiind un mod determinat de configurare a înțelegerii înseși. Investigarea [348]
acestui caracter fundamental al *Dasein*-ului se împarte așadar în patru părți. Vor fi puse în relief: 1) fenomenul *stării de des-coperire*, 2) *căderea*, ca o dinamică fundamentală a *Dasein*-ului, 3) structura numită *stranietate* (precum și fenomenul a ceea ce ne e cunoscut „de acasă", adică familiaritatea) și 4) *grija*.

Explicarea pe care o vom face va ajunge așadar, trecând prin structurile fenomenale, până la acele fenomene în care poate fi întâlnită ființa *Dasein*-ului, chiar dacă nici acolo ea nu poate fi întâlnită explicit și destul de cuprinzător. Fenomenele amintite sunt strâns legate unele de altele, iar ordinea în care le vom prezenta aici arată totodată că între ele există o anumită legătură de fundare.

§ 28. Fenomenul stării de des-coperire

a) Structura stării de des-coperire a *Dasein*-ului în lumea sa: situarea afectivă

Din analiza pe care tocmai am făcut-o, aceea a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-laolaltă și relativ la acel fel de a fi

al său pe care îl numim impersonalul „se", a rezultat că în interiorul lumii de care ne preocupăm și mai cu seamă în interiorul lumii publice, *Dasein*-ul însuși — adică impersonalul „se" însuși — este *simultan des-coperit*. Nu numai lumea, în semnificativitatea ei, este *deschisă* de fiecare dată — și anume deschisă printr-un fapt-de-a-face-ca-ceva-să-fie-întâlnit ce ține de preocupare — ci și *Dasein*-ul însuși, ca fapt-de-a-sălășlui-în, este el însuși prezent, ceea ce înseamnă că *el este prezent pentru el însuși*. *Dasein*-ul, ca fapt-de-a-fi-laolaltă în-preajma a ceva, este el însuși în-preajma acelui ceva de care se preocupă și este într-un anumit sens des-coperit.

Aceste două fenomene, și anume starea de deschidere a lumii înseși, dar și acela că faptul-de-a-fi-în-lume este, la rândul lui, simultan des-coperit, sunt cele care determină fe-
[349] nomenul unitar pe care îl numim *stare de des-coperire*.[1] Această expresie este menită înainte de toate să ne facă cunoscut următorul fapt: aici nu este vorba nicicând și câtuși de puțin despre o cunoaștere tematică a lumii, una cu totul deosebită, așa cum nu e vorba nici de o anumită cunoaștere pe care o avem cu privire la noi înșine: ceea ce ne interesează este să vedem acea structură de ființă a *Dasein*-ului care fundează, ea mai înainte de toate, o astfel de cunoaștere și care face astfel cu putință ca lumea să poată fi întâlnită, ca lume ce a fost deschisă, într-un „loc-de-deschidere". Fiind astfel simultan des-coperit, acest *Dasein* însuși nu este tematizat în chip explicit și conștient, ci, dimpotrivă, această structură a stării de des-co-

[1] [*Nota edit. germ*: termenii „stare de des-coperire" și „stare de deschidere" încă nu sunt aici destul de bine delimitați în semnificația lor, așa cum va fi cazul mai târziu, în *Sein und Zeit*. În acest loc poate fi observată mai degrabă tendința opusă, și anume ca *Dasein*-ului să-i fie atribuită „starea de des-coperire", ca un existențial, iar „starea de deschidere" să fie determinarea de ființă a lumii (cf. *Postfața editorului german*).]

perire trebuie concepută ca o structură de ființă, ca un mod de a fi. Adverbele de ordinul *Dasein*-ului, care au sensul pronominal de „eu" și „tu", fac evidente propriul fapt-de-a-sălășlui-în (în calitatea lui de *Dasein*) și faptul-de-a-sălășlui-în al celorlalți (în calitatea lor de *Dasein*-laolaltă) numai sub forma unui „aici" și a unui „acolo". „Aici" și „acolo" sunt posibile doar în măsura în care există în genere ceva precum „locul-de-deschidere" — care este acel fapt-de-a-fi al nostru ce e raportat la faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul — și în măsura în care este posibilă în genere o totalitate de meniri funcționale. Un lucru care survine pur și simplu în interiorul lumii, și anume un lucru material, nu este nicicând un „loc-de-deschidere", ci el este întâlnit într-un asemenea loc-de-deschidere. De aceea, ființarea pe care o mai numim și om, noi o numim aici privitor la faptul că ea *își este propriul ei „loc-de-deschidere"*. Abia astfel putem formula în chip riguros semnificația termenului „*Dasein*", ca termen tehnic.

„*Dasein*", așa cum folosim acest cuvânt în terminologia noastră, adecvându-l fenomenelor, nu înseamnă a surveni pur și simplu „aici" sau „acolo", ci înseamnă *a fi însuși „locul-de-deschidere"*. Caracterul de „loc-de-deschidere" rezidă în felul de a fi al unei ființări care deține acea structură pe care o numim stare de des-coperire a lumii și care, o dată cu aceasta, deține o stare de des-coperire a însuși faptului-de-a-fi-în-lume. Faptul-de-a-fi care e propriu *Dasein*-ului și care este fapt-de-a-fi-în-lume, un fapt-de-a-fi-în-lume *ce face ca ceva să fie întâlnit prin dez-depărtare*, este însuși locul-de-deschidere. O astfel de ființare care este *Dasein*-ul *își poartă cu sine de la bun început propriul* [350] *loc-de-deschidere*, astfel încât abia atunci lumea poate în genere fi des-coperită. *Dasein*-ul își poartă cu sine de la bun început propriul loc-de-deschidere, dar nu în sensul unei proprietăți moarte, ci el are de a fi acest ceva pe care

îl poartă cu sine, are de a fi propriul său loc-de-deschidere, și tocmai acesta este sensul autentic al ființei *Dasein*-ului. În conformitate cu cele spuse despre impersonalul „se", vom spune acum că acest loc-de-deschidere este întotdeauna un a-fi-laolaltă-loc-de-deschidere, adică laolaltă cu ceilalți: el este acel loc-de-deschidere, orientat către spațiul public, în care rămâne permanent orice *Dasein*, chiar și atunci când el, ca să spunem așa, se retrage cu totul către sine însuși.

Prin analiza semnificativității și a mundaneității, starea de des-coperire specifică a lumii, pe care am numit-o, spre deosebire de aceea a faptului-de-a-sălășlui-în, *stare de deschidere*, a fost suficient determinată în chip preliminar, și anume ca fiind acea stare de deschidere care e dată prin faptul că ființarea având caracter de *Dasein* deschide, respectiv a deschis o lume. Starea de simultană-des-coperire a însuși faptului-de-a-sălășlui-în, și anume faptul că sunt raportat la însuși *Dasein*-ul meu, și aceasta, mai înainte de toate, la nivelul lumii, cu alte cuvinte faptul că în contopirea mea cu lumea, prin preocupare, dețin o lume a sinelui meu și astfel pe mine însumi nu este o consecință a stării de deschidere a lumii, ci este deopotrivă de originar cu ea. Structura acestei stări de simultană-des-coperire a *Dasein*-ului o dată cu lumea sa va trebui să fie acum mai exact determinată.

Preocuparea, după cum am spus, se contopește cu semnificativitatea; ea este o adăstare în-preajma lumii, una ce se realizează în modul preocupării și ca atare o adăstare în-preajma lumii în caracterul ei de contribuție, folosință și așa mai departe. În măsura în care lumea este întâlnită astfel în aceste caractere ale semnificativității, ea este întâlnită de către o preocupare, adică se adresează constant, așa-zicând, unui fapt-de-a-fi care este *dependent* de lume și care are *sens de grijă*, sensul unui a-fi-cuprins-de-grijă pentru ceva. Trebuie spus apoi că această dependență de lume în maniera grijii și prin care se defi-

neşte felul de a fi al *Dasein*-ului este permanent *incitată* de către lumea însăşi într-un fel sau altul. Lumea „incită" preocuparea, ceea ce înseamnă că ea, fiind des-coperită în cuprinsul preocupării, nu este întâlnită de o simplă vizare sau de o privire fixată asupra a ceva simplu-prezent, ci, primordial şi constant — chiar şi atunci când ea face obiectul unei simple vizări —, este întâlnită de către un a-fi-în-ea *de ordinul grijii*. Cu alte cuvinte, faptul-de-a-fi-în-lume este permanent provocat de *caracterul ameninţător* [351] sau *neameninţător* al lumii. În orice îndeletnicire cu lumea, *Dasein*-ul ca fapt-de-a-sălăşlui-în este într-un fel sau altul incitat şi provocat (iar în cazul acesta avem de-a face cu modul *situării afective*), chiar dacă acest lucru se poate petrece doar sub forma unei activităţi neperturbate, a unei folosiri neamenințate de nimic, sub forma nepăsării care însoţeşte, în viaţa de zi cu zi, orice făptuire a noastră legată de lucrurile care „au fost luate în grijă".

Aceste caractere ale indiferenţei: neperturbarea îndeletnicirii, uniformitatea calmă a activităţii noastre cotidiene şi nepăsarea făptuirii noastre de zi cu zi pot fi oricând (şi chiar sunt) înlocuite de nelinişte şi tulburare sau, la fel de bine, de seninătate şi de o totală neimplicare, ori, dimpotrivă, chiar de izbucnirea unei furii pasagere. Fenomenele indiferenţei şi apariţia lor la nivelul faptului-de-a-fi-afectat sunt posibile în genere numai deoarece, de la bun început, *caracterul ameninţător* sau *neameninţător* al lumii, adică lumea ca semnificativitate, i se pot „adresa" faptului-de-a-fi-în-lume de ordinul preocupării. Lumea poate fi experimentată în caracterul ei ameninţător, adică în semnificativitatea ei, numai în măsura în care *Dasein*-ul, în el însuşi, este grijă. Asta nu înseamnă că *Dasein*-ul, fiind grijă, vine să conceapă lumea „subiectiv" — căci a spune asta înseamnă a răsturna cu totul sensul faptelor —, ci faptul-de-a-sălăşlui-în de ordinul grijii des-coperă lumea în semnificativitatea ei.

Prin aceste momente de elevație, sau, dimpotrivă, de totală apăsare, ni se arată întotdeauna unul și același fenomen, care face parte din constituția *Dasein*-ului, și anume faptul că acesta, în tot ceea ce presupune îndeletnicirea lui cu lumea, *se află situat afectiv* într-un fel sau altul, ceea ce înseamnă că se află într-o *dispoziție* sau alta. Atunci când spunem că el *se află situat afectiv*, prin acest „se" nu este avut explicit în vedere, în primă instanță, un „eu" a cărui configurare să fie deja împlinită și care să fie luat conștient ca temă, ci se poate întâmpla ca el, în contopirea lui cotidiană cu impersonalul „se", să fie tocmai acest impersonal „se", cu toată indeterminarea care îl caracterizează. Și așa și este de fapt. Această simultană stare de des-coperire în care stă faptul-de-a-fi-în-lume atunci când suntem
[352] incitați de lume este posibilă doar deoarece *Dasein*-ul, de la bun început, *se află* întotdeauna *situat afectiv* într-unul sau altul dintre modurile lui de a fi și deoarece *Dasein*-ul însuși este des-coperit pentru el însuși. Această formă fundamentală a stării de simultană des-coperire a *Dasein*-ului o numim *situare afectivă*.

O piatră nu este nicicând situată afectiv, ci ea este doar simplu-prezentă; în schimb, o formă de viață cu totul primitivă, un organism unicelular se va afla situat afectiv, însă situarea sa afectivă nu va putea fi decât o letargie cât se poate de adâncă și de întunecată; și, cu toate acestea, potrivit structurii ei de ființă, ea este în chip esențial diferită de simpla-prezență a unui lucru.

A-te-afla-situat-afectiv în cuprinsul faptului-de-a-fi-în-lume înseamnă, pe scurt spus: situarea afectivă aparține faptului-de-a-fi-în-lume ca atare. Alegem acest termen, situare afectivă, pentru ca nu cumva, spunând că „ne aflăm" [situați afectiv] să se înțeleagă că ar fi vorba de cine știe ce reflecții pe care le facem cu privire la sine. Vom fi în stare să vedem în chip mai exact acest fenomen cu ocazia analizei grijii înseși. *Dasein*-ul „are" o lume a sa, și anume ca o lume ce a fost deschisă, și se află [situat afectiv]. Acestea

sunt două enunțuri fenomenologice care au în vedere unul și același conținut de fapte, și anume structura fundamentală a faptului-de-a-fi-în-lume, starea de des-coperire. *Situarea afectivă exprimă un mod în care Dasein-ul „se află" [situat afectiv], și anume faptul că Dasein-ul, în ființa sa, ca unul ce este ființător, este de fiecare dată propriul său loc-de-deschidere; ea exprimă totodată felul în care el este acest loc-de-deschidere.* De aceea trebuie să renunțăm la orice încercare de a interpreta situarea afectivă în sensul că în interiorul nostru pot fi aflate anumite trăiri sau, în genere, că acest interior ar fi astfel în vreun fel sesizat. Situarea afectivă este mai degrabă un mod fundamental al ființei *Dasein*-ului, al propriului său fapt-de-a-sălășlui-în. Situarea afectivă implică astfel o stare de des-coperire și acest caracter al ei privește faptul-de-a-fi-în-lume ca atare, așa cum este el întotdeauna la nivel cotidian, ca un „a te afla" [situat afectiv] într-un fel sau altul pornind de la lucrul în-preajma căruia adastă preocuparea, astfel că pentru tot ceea ce facem și pentru toate cele în-preajma cărora adăstăm cu preocuparea noastră noi suntem — după cum obișnuim să spunem — într-un anumit sens „dispuși". Acest „a-fi-dispus-pentru" nu trebuie neapărat să fie conștientizat și el poate lua forma unei totale indiferențe, a unei lipse de interes pentru ceva în mod special, a unei plictiseli adânci, ca un pustiu și o greață profundă resimțite de *Dasein* — iar aceste caracter sunt întotdeauna constitutive pentru contopirea cu lumea, chiar și în momentele cele mai efemere ale *Dasein*-ului. [353]

Fenomenul *dispoziției* sau al *tonalității afective* care, în ce privește elucidarea structurii *Dasein*-ului, a rămas până în clipa de față cu totul obscur, este un exponent al situării afective. Toate aceste fenomene esențiale precum dispoziția și tonalitatea afectivă nu pot fi explicitate decât pe temeiul acestor structuri ale *Dasein*-ului, așa cum au fost ele evidențiate până în momentul de față. Celelalte, numite „sentimente" și „afecte" și tratate ca o clasă

specială a trăirilor, vor rămâne neclarificare în structura lor primordială de ființă atâta vreme cât nu ne vom lua ca sarcină evidențierea constituției fundamentale a *Dasein*-ului și, cu deosebire aici, a propriei lui stări de des-coperire, pentru a reintegra în ea fenomenele astfel denumite. Fenomene precum sentimentul și afectul pot fi descrise desigur între anumite limite, însă ele vor rămâne pe mai departe, cum spune Kant, la nivelul unui „concept popular", dacă nu vom pretinde și în cazul lor ca ele să fie determinate în structura lor fenomenală, înainte de a începe să le descriem în detaliu. O psihologie, oricât ar merge ea de departe, nu va putea scoate nicicând la iveală structura autentică a acestor fenomene, și aceasta deoarece nici o psihologie, în mod fundamental, nu poate ajunge la acea dimensiune care este structura ca atare a *Dasein*-ului, această problematică fiindu-i în mod fundamental închisă și inaccesibilă. Neglijarea acestor fenomene, sentimentul și afectul, stă în directă legătură, ca să vorbim cu totul general și fără referire la analiza *Dasein*-ului, cu faptul că *antropologia* este orientată primordial către *cunoaștere și voire*, pe scurt spus către *rațiune*. Sentimentele sunt atunci ceva ce *însoțește* cunoașterea și voința, așa cum o rafală de grindină însoțește o furtună. Kant, atunci când meditează asupra lor, este de părere că sentimentele sunt ceva care vine să împiedice sau să diminueze raționalitatea și de aceea ele trebuie trecute în registrul senzorialității, aparținând deci acelui μὴ ὄν din om. Prin aceasta a fost deturnată de la bun început în-
[354] țelegerea sensului pe care îl au aceste fenomene pentru structura ființei înseși. Desigur că, făcând o analiză mai amănunțită a structurilor în discuție, va trebui să renunțăm la a le clasifica cu ajutorul cine știe cărui tabel al afectelor sau al sentimentelor; dimpotrivă, ele trebuie înțelese numai în contextul dinamicii fundamentale a *Dasein*-ului însuși.

Prin includerea fenomenelor care sunt sentimentele și afectele în structura situării afective nu s-a spus nimic despre caracterul cunoscător al acestor structuri, dar s-a indicat faptul că, în definitiv, unor astfel de afecte și moduri de a simți le este dată putința de a des-coperi *Dasein*-ul însuși în ființa sa. Totodată, aceleași fenomene, pe baza unei corelații specifice în cuprinsul ființei *Dasein*-ului, pot cunoaște tendința și pot avea posibilitatea de a *acoperi Dasein*-ul însuși și lumea, astfel că, paralel cu starea de des-coperire, ia naștere și posibilitatea acoperirii, posibilitatea de a ne înșela. Ea nu apare în urma unei judecăți greșite, ci întotdeauna ca urmare a unei ne-înțelegeri primordiale, în speță ca urmare a unei acoperiri care, la rândul ei, trebuie făcută inteligibilă pornind de la felul de a fi al *Dasein*-ului.

Situarea afectivă este apriori-ul pentru starea de des-coperire și pentru starea de deschidere, ea este un caracter deopotrivă de originar cu starea de deschidere și constituie, împreună cu ea, ceea ce noi numim *stare de des-coperire*. Starea de des-coperire, ea însăși, nu este o proprietate a *Dasein*-ului, ci, asemeni oricărei structuri a *Dasein*-ului, ea este un mod de a fi al ființei sale înseși și astfel un mod al ființei sale pe care el, la rândul său, grijă fiind, îl ia permanent în grijă; ceea ce înseamnă că *Dasein*-ul se preocupă permanent de al său loc-de-deschidere, de propria stare de des-coperire.

Putem spune acum că situarea afectivă este ea însăși modul genuin de a fi *Dasein*, acel mod în care *Dasein*-ul se deține pe sine ca unul ce a fost des-coperit; ea constituie felul în care *Dasein*-ul însuși este propriul lui loc-de-deschidere. Locul-de-deschidere nu este înțeles aici nicidecum ca obiect, ca temă posibilă a sesizării; dimpotrivă, faptul-de-a-sălășlui-în, înțeles ca fapt-de-a-te-afla [situat afectiv] înseamnă tocmai că acest loc-de-deschidere este des-coperit în chip netematic, însă tocmai de aceea în chip

autentic, astfel încât această stare de des-coperire nu constituie nimic altceva decât un mod de a fi. Starea de des-coperire, în calitatea ei de constituție a unei ființări a cărei esență constă tocmai în a fi această ființare, nu poate fi
[355] de aceea înțeleasă decât ca un *fel de a fi* și ca *posibilitate de ființă a D a s e i n-ului însuși*. Aceasta nu este decât aplicarea unei propoziții ontologice generale, valabilă pentru toate caracterele de ființă ale *Dasein*-ului, și care spune că acestea nu sunt nicicând proprietăți, ci *posibilități de a fi ale D a s e i n-ului*, adică moduri ale înseși ființei sale.

Faptului-de-a-fi-în-lume îi aparține în chip constitutiv starea de des-coperire, iar acest lucru înseamnă: *Dasein*-ul, ca preocupare, este prin esența lui un fapt-de-a-fi care e situat afectiv și care e raportat la lumea ce a fost deschisă. A deschide o lume înseamnă a te afla din capul locului [situat afectiv]. Trebuie să ne aducem în minte acel fenomen originar al apartenenței reciproce dintre situarea afectivă și starea de deschidere a lumii: *Dasein*-ul, în primă instanță, nu se află, așa-zicând, la el însuși, pentru ca apoi, plecând din sine, să înceapă să privească în jurul lui căutând să afle o lume, ci situarea afectivă este ea însăși un caracter al faptului-de-a-sălășlui-în, adică al faptului-de-a-fi-dintotdeauna într-o lume. Nemijlocita concretizare ca fenomen a acestei structuri a faptuluide-a-sălășlui-în în starea de des-coperire trebuie căutată, ca și în celelalte cazuri, în cotidianitatea faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul.

b) Înțelegerea, adică împlinirea ca fapt-de-a-fi a stării de des-coperire

Starea de des-coperire, care este un fel de a fi, este și ea întotdeauna făcută obiect al preocupării atunci când ne preocupăm de o lume. *Dasein*-ul își este propriul loc-de-des-

chidere și el face ca lumea să fie întâlnită în locul-de-deschidere. O dată cu starea de deschidere și cu situarea afectivă, *Dasein*-ului îi sunt date posibilități de a fi într-un fel sau altul propriul său loc-de-deschidere, adică propria lui stare de des-coperire. *Împlinirea ca fapt-de-a-fi a acestor posibilități de ființă pe care le cunoaștem ca stare de des-coperire o numim înțelegere.* Am obținut astfel definiția autentică a înțelegerii, pornind de la structura de ființă a *Dasein*-ului însuși. Mai devreme am arătat că înțelegerea nu poate fi concepută primordial ca cunoaștere, chiar și atunci când cunoașterea este considerată drept un fel de a fi al *Dasein*-ului.

Înțelegerea este un fel de a fi al ființării care are caracterul faptului-de-a-sălășlui-în. Ea este un *fapt-de-a-fi-în-preajma* lucrurilor de care ne preocupăm și care au fost deschise prin preocupare, și anume un fapt-de-a-fi-în- [356]
preajma care e situat afectiv și care, întotdeauna, se des-coperă simultan și pe sine însuși. *Înțelegerea, în măsura în care ea deschide și a deschis deja o lume prin situarea afectivă, este ca atare un „a-fi-situat-afectiv" care deschide.* Așa cum starea de des-coperire constituie structura de ființă a deplinei constituții de ființă a *Dasein*-ului, o structură care privește de asemenea lumea, faptul-de-a-sălășlui-în și orice fel de a fi, tot așa înțelegerea, ca împlinire corespunzătoare la nivelul unui fapt-de-a-fi, se aplică *întregii* inteligibilități, adică lumii, *Dasein*-ului-laolaltă și *Dasein*-ului propriu. Se poate întâmpla în acest caz ca împlinirea înțelegerii să se orienteze tematic într-un moment sau altul fie cu precădere către lume, de pildă, fie către *Dasein*-ul-laolaltă al celorlalți sau către propriul *Dasein*, însă și atunci fenomenele care țin de sfera stării de des-coperire, adică de deplina inteligibilitate a *Dasein*-ului însuși, sunt tot timpul vizate de această înțelegere. Acesta este un principiu aprioric în ce privește înțelegerea, un principiu în lipsa căruia am proceda mereu eronat când e vorba să definim acest fenomen.

Înseamnă să ne înșelăm și să nu cunoaștem adevărata structură a *Dasein*-ului dacă vom crede că există o înțelegere specială ce se aplică numai lumii sau numai *Dasein*-ului care ne este străin. Această structură a înțelegerii, care își are temeiul în *Dasein*-ul însuși și care determină înțelegerea ca împlinire la nivelul unui fapt-de-a-fi a stării de des-coperire, ne livrează reperele decisive pentru toate problemele *hermeneuticii*. O asemenea hermeneutică nu este posibilă decât pornind de la explicarea *Dasein*-ului însuși, de al cărui fel de a fi ține înțelegerea. Abia după ce starea de des-coperire vine să prefigureze sfera inteligibilității, în care sunt cuprinse lumea, faptul-de-a-sălășlui-în și *Dasein*-ul-laolaltă al celorlalți, abia atunci poate exista un inteligibil. Tot ceea ce nu e „loc-de-deschidere" și este înțeles în locul-de-deschidere reprezintă doar o modificare în raport cu locul-de-deschidere, iar posibilitatea accesului la ceea ce din principiu nu poate fi înțeles, adică posibilitatea accesului la natură, este dată numai pornind de la inteligibilitate. Numai deoarece există istorie și deoarece *Dasein-ul însuși este primordial un fapt-de-a-fi de ordin istoric*, numai de aceea poate fi des-coperit ceva precum natura și numai de aceea există științe ale naturii.

Trebuie spus acum că inteligibilitatea în cazul *Dasein*-ului și a *Dasein*-ului-laolaltă, ca și neînțelegerea de care ele pot avea parte variază ele însele în funcție de în-
[357] țelegerea lumii și invers. Starea de des-coperire a *Dasein*-ului și a faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, așa cum este ea de fiecare dată, vine să modifice înțelegerea lumii; cu alte cuvinte, înțelegerea în sensul faptului-de-a-fi pe care îl presupune starea de des-coperire a *Dasein*-ului este întotdeauna o înțelegere *integrală*. În acest fapt își are temeiul ceea ce, privit superficial, este numit *cerc al înțelegerii*. Dacă se întâmplă ca în cuprinsul înțelegerii să nu aflăm nimic altceva decât această circularitate, lucrul e posibil fiindcă nu vedem ce anume aparține de fapt oricărei înțelegeri, în speță lumea, *Dasein*-ul și *Dasein*-ul-laolaltă. De

aceea nu e o întâmplare și nu e vorba doar de un simplu inconvenient atunci când, fixându-se anumite sarcini ale înțelegerii în disciplinele istorice, ajungem să spunem: „cutare lucru depinde din păcate de punctul de vedere personal al istoricului; n-avem ce face și trebuie să ne împăcăm cu această situație, însă ideal ar fi să nu intre în joc această subiectivitate". Această idee este absurdă. Ideal este tocmai ca *Dasein*-ul care înțelege să includă în această înțelegere pe aceea de sine însuși, iar consecința acestui fapt nu este că avem ceva să deplângem, ci că trebuie să vedem aici o sarcină anume, în speță că trebuie să aducem *Dasein*-ul însuși în acel fel de a fi pe care îl presupune de fiecare dată înțelegerea, pentru ca, înțelegere fiind, el să poată avea acces la lucrul ce trebuie înțeles.

Sensul primordial al termenului „înțelegere", așa cum îl folosim noi aici, devine clar dacă ne gândim la sintagmele în care el apare în interiorul limbii. Când îi spun cuiva „m-ați înțeles", ceea ce vreau să spun este „știți foarte bine cum stau lucrurile, atât în privința mea, cât și în ceea ce vă privește". Înțelegerea, în sensul pe care îl are aici, ne pune la dispoziție sensul ei autentic și originar, cu alte cuvinte *înțelegerea este starea de des-coperire a acelui „cum stau lucrurile cu ceva"*, a stării de lucruri* din lumea

* Apare în acest pasaj un cuvânt care, mai târziu, în paginile lucrării *Ființă și timp*, va căpăta o importanță deosebită: *Bewandtnis*. Numai că în acest loc el este folosit într-o accepțiune mai apropiată de limbajul curent și nicidecum ca un „cuvânt ontologic" menit să exprime (la p. [84] din *Ființă și timp*, unde a fost tradus ca „menire funcțională") „ființa ustensilului". Contextul de față este altul decât analiza ustensilului, și anume analiza unui existențial fundamental, înțelegerea. Gândul exprimat aici este acela că înțelegerea vizează întotdeauna un *întreg*, că în ea sunt cuprinse simultan *Dasein*-ul propriu, lumea de care acesta se preocupă și *Dasein*-ul celorlalți. A înțelege ceva înseamnă a sesiza *întreaga* „stare de lucruri" pe care o alcătuiesc cele trei momente. Înțelegerea lucrurilor din lume este simultan o înțelegere de sine și o înțelegere a celorlalți, iar înțelegerea *Dasein*-ului propriu conține în ea un racord necesar la *Dasein*-ul celorlalți și la lume.

ambiantă, din propriul meu *Dasein* și din faptul-de-a-fi al celorlalți. A avea des-coperită starea de lucruri în așa fel încât să devenim însăși această stare de lucruri în al nostru fapt-de-a-sălășlui-în înseamnă *a-fi-înțeles-deja*. Faptul-de-a-fi-înțeles nu înseamnă nimic altceva decât a fi de fiecare dată această stare de lucruri. Nu avem decât o specie degradată a înțelegerii atunci când ea devine simplă înțelegere mânată doar de impulsul de a investiga și de a cunoaște cutare lucru, ea adăpostind însă în ea anumite modificări de ființă a ceea ce a fost înțeles. [358]

La diferitele niveluri la care înțelegerea se împlinește în anumite momente, ea pare că poate face abstracție de tot ceea ce înseamnă înțelegere de sine însuși, însă acest lucru se întâmplă numai atâta vreme cât ea se apleacă asupra unui domeniu de fapte care a fost deja des-coperit, pentru a-l determina mai exact. Această determinare mai exactă se realizează ca explicitare în interiorul unui orizont dat în prealabil. Însă *Dasein*-ul nu poate face abstracție de sine însuși și de înțelegerea care-l caracterizează atunci când înțelegerea aceasta, în împlinirea ei concretă, face un pas decisiv, anume atunci când des-coperă un lucru pentru prima oară. Diferitele posibilități ale înțelegerii (pe care, desigur, nu le putem supune aici observației), care sunt întotdeauna posibilități de a fi ale *Dasein*-ului, sunt cele din care iau naștere diferitele niveluri și forme ale înțelegerii de ordin teoretic, adică formele determinate ale științelor posibile ce pun în joc o înțelegere. Însă trebuie avut mereu în vedere faptul că înțelegerea nu poate fi obținută nicicând prin adunarea a tot mai multe cunoștințe și argumente, ci, dimpotrivă, orice cunoaștere ce implică o seamă de dovezi ce sunt aduse în discuție și un set de argumente, bazate pe surse, presupun toate și întotdeauna înțelegerea.

Chiar simplul fapt că trebuie să distingem între o *înțelegere autentică* și o *înțelegere neautentică* arată că înțelegerea, fiind o împlinire ca fapt-de-a-fi a stării de

des-coperire, suferă anumite modificări ce țin de *Dasein*-ul însuși. Există în *Dasein* posibilitatea ca el să se miște într-o înțelegere care doar pare a fi așa ceva, dar care nu este. Această înțelegere aparentă, de o factură cu totul specială, stăpânește într-o mare măsură *Dasein*-ul.[2] Deoarece înțelegerea, ca structură de ființă a *Dasein*-ului, cunoaște această posibilitate, anume de a fi o *aparență*[3], orice înțelegere are nevoie să fie *însușită*, *consolidată* și *păstrată* ca atare. Aceasta înseamnă: orice înțelegere, în speță înțelegerea a ceva poate foarte bine să *se piardă*, tot așa cum lucrul ce a fost înțeles poate, în ce îl privește, să fie disimulat, adică să devină inaccesibil; înțelegerea poate deveni ne-înțelegere. Prin aceasta nu vrem să spunem că atunci n-ar mai fi nimic prezent pentru noi; căci acest lucru este absurd, în măsura în care *Dasein*-ului îi aparține întotdeauna starea de des-coperire și, astfel, înțelegerea a ceva. Dimpotrivă, este vorba în acest caz de ceva mult mai fundamental decât dacă n-ar fi nimic, și anume este vorba de o înțelegere aparentă, de o înțelegere care, deși pare că n-a încetat să fie o înțelegere autentică, este în fond o ne-înțelegere. În *Dasein*-ul însuși rezidă posibilitatea ca el să ajungă să se înșele pe sine. [359]

c) Configurarea înțelegerii prin explicitare

Înțelegerea se configurează prin *explicitare*. Am văzut că înțelegerea este împlinirea, la nivelul unui fapt-de-a-fi, a stării de des-coperire; *explicitarea este modul în care se împlinește această împlinire, sub forma unui fapt-de-a-fi, a stării de des-coperire. Explicitarea este forma de bază a oricărei cunoașteri.*

Prin aceasta vrem să spunem, în conformitate cu cele discutate mai înainte, că nu explicitarea ca atare e de fapt

[2] Cf. § 26, b), p. [335] și urm.

[3] Cf. § 9, p. [111] și urm.

cea care deschide, căci acest lucru îl face înțelegerea, respectiv *Dasein*-ul însuși. Explicitarea realizează întotdeauna doar *punerea în relief a ceea ce a fost deschis* și face aceasta configurând posibilitățile ce sunt proprii unei înțelegeri. Modul cotidian și nemijlocit în care se realizează explicitarea ia forma aprezentării și are funcție de aprezentare, în speță de aprezentare a semnificativității în sensul unei puneri în relief a legăturilor de trimitere ce sunt accesibile într-un moment sau altul.

Când un copil ne întreabă ce este cutare lucru, noi îi răspundem spunându-i la ce folosește, astfel că toate cele pe care le aflăm în jurul nostru sunt determinate pornind de la ceea ce se face cu ele. Această determinare și explicitare se fac totodată prin raport la faptul-de-a-sălășlui-în, la îndeletnicirea cu lucrul în discuție și, printr-o asemenea explicitare, lucrul își face acum cu adevărat intrarea în lumea ambiantă ca ceva ce este prezent și inteligibil, chiar dacă această intrare a lui în lumea ambiantă este doar provizorie, de vreme ce el nu este cu adevărat înțeles decât atunci când ajungem să-i vedem menirea lui funcțională*, ca lucru din lumea ambiantă. Explicitarea aprezentează un „*la-ce-anume*" al lucrului și astfel ea *pune în relief* o trimitere de tipul „pentru-a". Ea face să iasă în relief „*ca*
[360] *ce anume*" trebuie luat, adică înțeles, lucrul întâlnit în interiorul lumii. Forma primordială a oricărei explicitări, în calitatea ei de configurare a înțelegerii, este *desemnarea a ceva pornind de la al său „ca ce anume", desemnarea a ceva ca ceva*, adică o aprezentare care se realizează printr-o vorbire despre acel ceva ce a fost aprezentat în cuprinsul unei desemnări primordiale, care este una cu rol călăuzitor. Această formă de explicitare, care are funcția ei și care este o „desemnare a ceva ca ceva" nu trebuie

* *Bewandtnis* are aici sensul de „menire funcțională", exact același ca în *Ființă și timp*. Cf. acolo p. [84], precum și nota trad. din același loc.

neapărat să fie exprimată verbal sub forma unei propoziții; dimpotrivă, forma gramaticală a propoziției nu este întotdeauna decât una dintre formele în care e exprimată acea propoziție primordială și autentică, în speță desemnarea a ceva ca ceva. Prin această punere în relief a unui „la ce anume" și a unui „în-vederea-a-ceva", ininteligibilitatea este înlăturată, iar semnificația semnificativității, ca să spunem așa, este făcută *explicită*, adică *ajunge la cuvânt*. Fiind astfel pusă în relief, ca poate rămâne la cuvânt, existând acum posibilitatea ca semnificația, așa cum a fost ea pusă în relief, să fie deosebită de lucrul semnificat — un proces care, în structura lui, este mai complicat și care, la rândul lui, variază în funcție de diferitele posibilități ale explicitării. Descrierea lui cade în sarcina logicii.

Însă este ceva esențial pentru noi în ceea ce tocmai am spus: *expresia verbală* — limba — nu este decât în măsura în care există această desemnare, iar o asemenea desemnare a ceva ca ceva este posibilă doar în măsura în care există explicitare; la rândul ei, explicitarea nu este decât în măsura în care există înțelegere și înțelegerea numai în măsura în care *Dasein*-ul însuși este determinat ca fapt-de-a-fi-în-lume. Legătura de fundare dintre fenomenele acestea distincte — desemnarea, explicitarea, înțelegerea, faptul-de-a-fi-des-coperit, faptul-de-a-sălășlui-în și *Dasein* — ne folosește totodată pentru a defini *limba*, ceea ce înseamnă că ea ne oferă orizontul de la care pornind putem vedea și putem determina esența limbii. Limba nu este altceva decât o posibilitate privilegiată de a fi a *Dasein*-ului însuși, iar *Dasein*-ul trebuie înțeles aici în structura ce a fost explicată până în momentul de față.

d) Vorbire și limbă

În cele ce urmează va trebui să facem pentru început câ- [361]
teva considerații cu privire la *discursul* ce caracterizează cotidianitatea. *Limba* este posibilitatea de a fi a *Dasein*-ului,

o posibilitate prin care el devine manifest în a sa stare de des-coperire, pe calea unei explicitări ce pune în joc semnificații. Constituția *Dasein*-ului este în acest caz scoasă în evidență și înțeleasă cel puțin în ce privește faptul-de-a-sălășlui-în și faptul-de-a-fi-laolaltă. Structurile considerate până în clipa de față sunt structuri necesare pentru structura esenței limbii înseși, însă ele nu sunt încă suficiente.

Limba face manifest. Nu ea este cea care, mai înainte de toate, produce starea de des-coperire, ci, dimpotrivă, starea de des-coperire și împlinirea ei la nivelul unui fapt-de-a-fi — adică înțelegerea și explicitarea care pune în joc înțelegerea — sunt condițiile de posibilitate pentru ca ceva să poată deveni manifest și ele își au temeiul în acea constituție fundamentală care este faptul-de-a-sălășlui-în. Ele, fiind condițiile pentru ca limba să fie, intră în definiția esențială a limbii în măsura în care sunt condițiile de posibilitate ale unei astfel de manifestări. Dacă limba este o posibilitate de a fi a *Dasein*-ului, ea trebuie atunci să poată fi clarificată în structurile ei fundamentale pornind tocmai de la constituția *Dasein*-ului și, tot așa, apriori-ul pe care îl constituie structurile *Dasein*-ului trebuie să stea la baza lingvisticii.

Vorbirea, fiind o *vorbire despre sine* a faptului-de-a-sălășlui-în și a faptului-de-a-fi-laolaltă, este un fapt-de-a-fi care e orientat către lume — este discurs. În primă instanță și cel mai adesea, ea se exprimă pe sine ca preocupare ce are ca obiect lumea și care se realizează prin vorbire. Aceasta nu înseamnă decât că *discursul este discurs despre ceva*, astfel încât *acel ceva despre care se vorbește în discurs* devine, prin aceasta, manifest. Faptul că lucrul despre care se vorbește în discurs devine astfel manifest nu este neapărat cunoscut ca atare și în chip tematic. *A vorbi despre* cutare lucru, adică a împlini un *act discursiv* nu înseamnă primordial a cunoaște în sensul de a cerceta, ci înseamnă a face manifest acel lucru cu ajutorul discursului, ceea ce, în primă instanță și cel mai adesea, înseamnă

a aprezenta, pe calea unei explicitări, lumea ambiantă de care ne preocupăm. În primă instanță, acest mod de a vorbi nu are nicidecum statura unui discurs ce ține de cunoaștere, de o anume cercetare, croiala lui este alta decât a propozițiilor teoretice și a contextelor de acest fel. Eroarea este de aceea totală dacă vrem să fixăm punctul de [362]
plecare al analizei limbii în propoziția teoretică, așa cum o studiază logica, însă pentru a înțelege aceasta trebuie ca mai înainte să ne fi devenit clar sensul pe care îl au cunoașterea și explicitarea, care, în ființa lor, au nevoie să fie fundate.

Actul discursiv, în calitatea lui de fapt-de-a-fi-în-lume, este în primă instanță o vorbire* despre ceva; orice discurs are *ceva despre care el vorbește*. Acest ceva despre care se vorbește în discurs este tocmai lucrul care a fost abordat în prealabil printr-o desemnare și care astfel este din capul locului prezent, având fie caracter de lume, fie de fapt-de-a-sălășlui-în. Acest ceva despre care se vorbește în discurs devine manifest tocmai în măsura în care discursul, vorbind despre el, spune ceva. De aceea trebuie să deosebim între lucrul despre care se vorbește în discurs și *ceea ce se spune* ca atare în discurs, acesta fiind un al doilea moment structural. Când vorbesc despre un anume lucru, de pildă despre un scaun, acest lucru este, în el însuși, așa cum este el simplu-prezent în lume, chiar

* Traducerea lui *Rede* prin „discurs" și a lui *Reden* prin „act discursiv" este făcută ținând seama în primul rând de faptul că *Rede* are calitatea de existențial al *Dasein*-ului. *Rede* este o structură fundamentală a existenței *Dasein*-ului, pe când „vorbirea" (*Sprechen*) este un fenomen situat mai degrabă, în analiza lui Heidegger, la nivel ontic-existențiel. Cu toate acestea, în pasajul de față am preferat o traducere „repetată" a lui *Rede* și *Reden* (adică atât ca „discurs", cât și ca „vorbire") tocmai pentru a înlesni cititorului accesul la semnificația de bază a acestui concept (care este aceea de „a vorbi"), suspendând pentru o clipă statura categorială (sau, mai corect spus, „existențială") a acestui cuvânt.

acel ceva despre care se vorbește în discurs. Dacă spun despre scaun că „este tapițat", atunci faptul că scaunul este tapițat constituie ceea ce este spus ca atare în discurs (*das Gesagte als solches*). Iar acest ceva care este spus ca atare în discurs nu e totuna cu scaunul. Prin ceea ce este spus ca atare în discurs (*das Gesagte*), lucrul despre care se vorbește în discurs este discutat *într-o privință anume* (*be*sprochen); de fiecare dată când are loc o astfel de discutare a ceva într-o anumită privință, lucrul astfel desemnat este cuprins în această discutare.

Orice discurs care spune ceva despre ceva — iar aceasta se întâmplă în primă instanță tocmai atunci când se împlinește îndeletnicirea de ordinul preocupării și în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul — este, în calitatea lui de fel de a fi al *Dasein*-ului, în mod esențial fapt-de-a-fi-laolaltă, ceea ce înseamnă că orice discurs, potrivit sensului său, este *discurs îndreptat către ceilalți și împlinit laolaltă cu ei*. În ce privește structura esențială a discursului, este indiferent în acest caz dacă este actualizată sau nu o adresare îndreptată către un altul determinat. Discursul, ca fel de a fi al *Dasein*-ului — care este fapt-de-a-fi-laolaltă — este esențial *comunicare* (*Mitteilung*), astfel că în orice discurs lucrul despre care se vorbește este *împărtășit* (*geteilt*) cu un altul tocmai prin ceea ce este spus ca atare în discurs. Comunicarea este așadar cea care face posibil ca lucrul despre care se vorbește în discurs să fie însușit de fiecare dintre noi, adică să ajungem fiecare să avem o relație — care se consumă atât la nivelul îndeletnicirii, cât și la nivelul unui fapt-de-a-fi — cu acel ceva despre care se vorbește în discurs. Prin discurs, înțeles în ipostaza de comunicare, se împlinește o apropriere a lumii, a acelei lumi în care suntem din capul locului ca fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. A înțelege comunicarea înseamnă *a fi părtaș la ceea ce este manifest*. Orice înțelegere pe care am dobândit-o ulterior și orice pe care o avem împreună cu ceilalți este, în virtutea faptului-

de-a-fi-laolaltă, participare. Comunicarea trebuie înțeleasă pornind de la structura *Dasein*-ului, ca unul ce este la- [363]
olaltă cu ceilalți. Ea nu este un transport de cunoștințe și trăiri din interiorul unui subiect în interiorul altuia, ci, prin ea, devine manifest faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul în lume și el devine manifest pornind de la însăși lumea ce a fost des-coperită și care, prin vorbirea noastră unii cu alții, devine manifestă. Prin vorbirea noastră unii cu alții, care este vorbire despre ceva, nu facem doar să schimbăm între noi trăiri, purtându-le din interiorul unui subiect în interiorul altuia, ci, vorbind unii cu alții, noi suntem cu al nostru fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul chiar în-preajma lucrului despre care discutăm și doar pornind de aici, adică de la lucrul aflat în discuție — prin care ne aflăm din capul locului într-o lume, ca fapt-de-a-fi-laolaltă — noi ne putem înțelege unii cu alții.

Știm deja că lumea ce devine manifestă este un mod al stării de deschidere și ea aparține stării de des-coperire a *Dasein*-ului. Starea de des-coperire este, la rândul ei, determinată în esența ei prin situare afectivă. Aceasta înseamnă că prin orice discurs, dat fiind că el este o posibilitate a *Dasein*-ului, sunt des-coperite totodată *Dasein*-ul însuși și situarea lui afectivă. Cu alte cuvinte, atunci când vorbim cu ceilalți despre ceva, această vorbire este întotdeauna o *vorbire despre sine*, o *exprimare de sine*. Fiecare dintre noi și faptul-de-a-fi-în-lume din fiecare moment, toate acestea devin manifeste prin vorbire, chiar dacă situarea afectivă nu „se face cunoscută" decât printr-o intonație, printr-o modulație anume sau prin tempoul vorbirii. Am aflat astfel patru momente structurale care aparțin în chip esențial limbii înseși: 1) *lucrul despre care se discută în discurs*, 2) *ceea ce este spus ca atare în discurs*, 3) *comunicarea* și 4) *aducerea la cunoștință*.

Aceste patru momente nu sunt pur și simplu un conglomerat de proprietăți, alcătuit la întâmplare și care poate fi des-coperit în interiorul limbii când și când,

privind-o din diferite perspective, ci sunt structuri date prin chiar faptul că limba însăși este o posibilitate de a fi a *Dasein*-ului.

În cazul *aducerii la cunoștință* trebuie ținut seama de faptul că orice comunicare are sensul unei vorbiri-unul-cu-altul despre ceva, astfel încât, dacă o înțelegem pe aceasta într-un sens corect, vom putea spune că cei care vorbesc unii cu alții sunt în primă instanță și în mod primordial în-preajma* aceluiași lucru; cel care scoate lucrul acesta la iveală se află într-un sens mai originar în-preajma lu-
[364] crului decât cel ce nu face decât să asculte. Însă vorbirea unul cu altul nu trebuie înțeleasă ca și cum ar fi vorba de o relație reciprocă ce se stabilește între propriile noastre trăiri interioare, acestea putând fi remarcate datorită unui ton sau altul pe care îl avem atunci când vorbim.

Cele patru momente structurale aparțin toate și în chip unitar esenței limbii înseși și orice discurs este determinat în chip esențial de aceste momente; unul sau altul dintre aceste momente pot pierde din pregnanță, însă ele nu lipsesc niciodată.

Diferitele încercări de a da o definiție a „esenței limbii", anume ca „simbol", ca „expresie a cunoașterii", ca

---

* Sensul expresiei „în-preajma", care redă prepoziția germană *bei* (cf. *supra*, p. [213]), nu se impune din prima clipă cu toată claritatea: „în-preajma", în română, pare a avea un sens spațial și, în plus, el pare a vorbi despre un soi de „cuprindere", de „împrejmuire". Însă de fiecare dată când el apare trebuie să-l gândim pornind de la faptul-de-a-fi-în-preajma a ceva, care este un existențial fundamental al *Dasein*-ului. A fi în-preajma unui lucru înseamnă a fi „la" acel lucru, „în" el, a fi din capul locului „în afara ta", având un contact primordial cu un lucru din afară. Expresia „în-preajma" este menită să exprime *intenționalitatea specifică a Dasein-ului*, care nu este una ca a unui subiect ce iese *ocazional* în afara sa, aplecându-se la un moment dat, în virtutea unor facultăți cu care este dotat (cunoaștere, imaginație) asupra unui obiect, ci este *dintru început* și *permanent* în contact cu lumea din afara sa, cu lucrurile.

„aducere la cunoștință a trăirilor", „comunicare" sau „configurare" a vieții proprii nu ating întotdeauna decât *un singur* caracter fenomenal din limba însăși, așezându-l, în mod unilateral, la baza unei definiții a esenței ei. Fără îndoială că n-am avea prea mult de câștigat dacă vom sta să inventariem toate aceste definiții, căutând să obținem un numitor comun al lor, atâta vreme cât nu am scos la iveală în prealabil acel întreg structural în care trebuie fundate limba însăși și ființa ei și care o face vizibilă pe aceasta ca posibilitate de a fi a *Dasein*-ului. Sensul pe care trebuie să-l aibă o *logică științifică* este de a pune în evidență și de a elabora această structură apriorică a *Dasein*-ului care este discursul, de a pune în evidență posibilitățile și speciile explicitării, treptele și formele unui set de concepte ce ia naștere de aici. O asemenea logică științifică nu este nimic altceva decât o *fenomenologie a discursului*, adică a λόγος-ului. Ceea ce se vehiculează sub denumirea de „logică" este un amestec indistinct de analiză a gândirii și a cunoașterii, de teorie a semnificației, de psihologie a formării conceptelor, de teorie a științei sau chiar de ontologie. Abia din orizontul acestei idei de „logică" va deveni inteligibilă istoria ei și, astfel, formele pe care le-a luat cercetarea filozofică însăși.

Retorica este o primă parte a acestei logici corect înțelese. Orientând fenomenul limbii către structura *Dasein*-ului, așa cum a fost ea evidențiată, va deveni inteligibilă acea remarcabilă definiție pe care grecii au dat-o omului: ζῷον λόγον ἔχον, o viețuitoare care poate vorbi. E de remarcat [365]
că grecii nu au nici un cuvânt și nici un concept pentru limbă, ci înțeleg de la bun început limba ca discurs, iar discursul este legat în chip nemijlocit de ζῷον, de viață, fără ca structurile însele ce intră aici să fi fost văzute mai exact; ei pornesc însă de la o experiență primordială a actului discursiv, ca un fel specific de a fi al *Dasein*-ului.

Discursul ce se realizează în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul are o funcție cu totul specială atunci când

el face posibilă discutarea a ceva în profunzime, care ia lesne forma unei dispute, adică a unei dispute teoretice. Astfel, discursul, actul discursiv și λόγος-ul ajung să aibă pentru greci funcția unei discutări în manieră teoretică. Și tot de aceea λόγος-ul ajunge să aibă sensul unei puneri în lumină a lucrului care e discutat, privitor la proveniența lui și la ceea ce îl face posibil. Ceea ce este spus ca atare în discurs, adică ceea ce este pus în lumină cu ajutorul discursului, acel λεγόμενον ca λόγος, funcționează ca punere în lumină a ființării în ce privește temeiurile ei și este astfel tocmai temeiul, acel temei pe care o înțelegere vine să îl înțeleagă și să îl perceapă ca atare ca pe ceva *rațional*; abia pe această cale, care implică anumite deplasări de sens, λόγος-ul capătă sensul de *rațiune*, tot așa cum *ratio* — termenul medieval pentru λόγος — înseamnă *discurs*, *rațiune* și *temei. A vorbi** *despre ceva înseamnă: a pune în lumină temeiul, a întemeia, a face să se vadă ființarea potrivit unui „de unde" și unui „de ce" al ei.*

Am obținut astfel fenomenul discursului, ca fenomen care stă la baza limbii: *există limbă doar fiindcă există discurs*, iar nu invers. Va trebui să facem și mai limpede, fenomenal vorbind, această stare de lucruri, aplecându-ne asupra celor patru puncte următoare: 1) actul discursiv și ascultarea, 2) actul discursiv și tăcerea, 3) actul discursiv și flecăreala, 4) discursul și limba.

α) Act discursiv și ascultare

Împlinirea, la nivelul unui fapt-de-a-fi, a stării de des-coperire — și anume în cele două direcții care sunt starea de deschidere a lumii și starea de des-coperire a *Dasein*-ului aflat în-preajma lui însuși o dată cu situarea afectivă — este înțelegere, în calitatea ei de împlinire la nivelul unui
[366] fapt-de-a-fi a stării de des-coperire; modul în care se

* Cf. n. trad. de la p. [362]

împlinește înțelegerea este explicitare, și anume o explicitare prin care este configurat, însușit și păstrat ca atare ceea ce a fost des-coperit prin înțelegere. *Exprimarea acestei explicitări la nivelul semnificațiilor se constituie ca discurs*. Prin faptul că explicitarea este astfel exprimată noi înțelegem aici o aprezentare a semnificativității și a faptului-de-a-sălășlui-în în complexe de semnificații. Discursul este un mod de a fi al înțelegerii și, astfel, un fel de a fi al faptului-de-a-fi-în-lume, în măsura în care discursul îl înțelegem exclusiv pe linia stării de des-coperire.

Caracteristic este faptul că noi folosim termenul „înțelegere" într-o dublă semnificație: mai întâi în sensul unui acces, prin înțelegere, la ceva. El are atunci semnificația, cu totul specială, de deschidere și des-coperire care își fac loc într-o anume direcție. Înțelegerea are aici un sens productiv, cu totul aparte, care trimite la oameni și la funcția specifică ce le revine, aceea de a înțelege ceva pentru prima oară. Folosim apoi termenul „înțelegere" și în sensul de percepere, adică de *ascultare*, atunci când *am auzit* ceva. Când n-am auzit bine, spunem uneori și „n-am înțeles bine". Înțelegerea în cel dintâi sens, acela de deschidere, este o înțelegere care se comunică prin explicitare, iar atunci când ne însușim o explicitare noi nu facem altceva decât să înțelegem și noi, adică să participăm la ceea ce a fost scos din acoperire. În această înțelegere la care nu facem decât să luăm parte și care este o înțelegere-laolaltă, a înțelege înseamnă totodată *a asculta pe...* Putința de a-i asculta pe ceilalți, cei cu care suntem laolaltă, ca și putința de a ne asculta pe noi înșine, care suntem în modul discursului, indiferent dacă acest discurs ia sau nu forma unei exprimări sonore exterioare, își au temeiul în structura de ființă a faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, care este originar.

Nu trebuie pierdut din vedere un lucru esențial: vorbirea fonetică și ascultarea acustică sunt fundate, dacă ne referim la ființa lor, în vorbire și ascultare ca moduri

de a fi ale faptului-de-a-fi-în-lume și ale faptului-de-a-fi-laolaltă. Există vorbire fonetică doar fiindcă este posibil discursul, iar ascultare acustică există numai deoarece faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul este caracterizat, la nivel originar, ca fapt-de-a-fi-laolaltă în sensul unei
[367] ascultări-reciproce. Faptul-de-a-fi-laolaltă nu este, de asemenea, un fapt-de-a-fi-simplă-prezență printre ceilalți oameni, ci, ca fapt-de-a-fi-în-lume, el presupune totodată a fi „ascultător" (*hörig*) față de ceilalți, a-i asculta (*hören*), respectiv a nu-i asculta. Structura faptului-de-a-fi-laolaltă o constituie o apartenență, manifestată prin ascultare (*Zu(ge)hörigkeit*) la ceilalți și doar pe temeiul acestei apartenențe primordiale poate exista ceva precum izolarea, formarea unui grup restrâns de oameni, atunci când ei se asociază în virtutea unui interes sau altul. Ascultarea-reciprocă, cea prin care se configurează faptul-de-a-fi-laolaltă, este, mai exact spus, un acord ce se realizează în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, o împlinire-laolaltă a preocupării. Formele negative de împlinire, cum ar fi dezacordul, ne-ascultarea, contraargumentarea și așa mai departe sunt desigur doar moduri privative ale înseși acestei apartenențe ce se realizează prin ascultare. Pe temeiul unei astfel de putințe-de-a-asculta, care este constitutivă faptului-de-a-sălășlui-în, există ceva precum *auzirea*.

Iar auzirea este și ea, fenomenal vorbind, mai originară decât simpla percepere a unor tonuri și sunete. Auzirea este o ascultare ce pune în joc înțelegerea, ceea ce înseamnă că, „originar și în primă instanță", noi nu auzim doar anumite zgomote și complexe sonore, ci auzim fie un automobil care huruie, fie „tramvaiul electric", fie o motocicletă, o coloană în marș sau auzim crivățul. E nevoie de o atitudine foarte artificială și complicată a minții pentru „a auzi" un „zgomot pur". Însă faptul că noi auzim mai întâi motociclete și mașini — ceea ce în fond sună

ciudat — este dovada fenomenală* a faptului că, în primă instanță, în ființa noastră în lume, noi suntem de la bun început în-preajma lumii și nu în-preajma „senzațiilor", pentru ca abia apoi, prin cine știe ce scamatorie, să ajungem în final în-preajma lucrurilor. N-avem nevoie ca mai întâi să prelucrăm un vălmășag, un amalgam de sentimente și să-i dăm o formă, ci suntem, din capul locului, în-preajma însuși lucrului pe care l-am înțeles; ceea ce numim senzații și lucrurile cunoscute prin senzații nu intră, în primă instanță, în sfera experienței naturale.

Atunci când ascultăm discursul, noi ascultăm desigur, în primă instanță, ceea ce se spune ca atare în discurs, și chiar când nu înțelegem discursul, când este neclar sau, mai mult decât atât, când avem de-a face cu o limbă care ne e străină, chiar și atunci ceea ce auzim în primă instanță sunt cuvinte *ininteligibile*, iar nicidecum simple date [368]
fonetice. Ceea ce auzim în primă instanță este ceea ce se spune ca atare, adică lucrul despre care se vorbește în discurs, iar nu faptul ca atare că se vorbește și că se spune ceva. Putem, desigur, să ascultăm simultan și în ce fel sunt spuse lucrurile — adică modul de exprimare —, însă și pe acesta nu îl putem auzi decât dacă am înțeles în prealabil despre ce anume se vorbește; căci doar atunci îmi pot da seama în ce fel s-a spus cutare lucru. La fel, discursul ce vine în replică, în calitatea lui de răspuns, rezultă în primă instanță din înțelegerea lucrului despre care s-a vorbit și s-a spus ceva, pornind de la sensul exprimat acolo. Ascultarea face parte din discurs, tot așa cum faptul-de-a-fi-laolaltă aparține faptului-de-a-fi-în-lume. Aceste două fenomene, ascultarea și discursul, sunt date în chip tot atât de originar ca și înțelegerea. Ascultarea

* În textul german apare „fenomenologic". Avem de-a face probabil cu o eroare de descifrare a manuscrisului, unde astfel de cuvinte sunt scrise de Heidegger în formă prescurtată. În *Ființă și timp*, în exact același context, apare „fenomenal" (Cf. acolo p. [164]).

este modul fundamental al faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul de ordinul înțelegerii. Doar cel capabil de discurs și ascultare este capabil de vorbire. Faptul că, pentru a asculta astfel, avem urechi și timpane, este o pură întâmplare. Doar acolo unde este dată posibilitatea de ființă a actului discursiv și a putinței-de-a-asculta, doar acolo există posibilitatea de a auzi. Cineva care nu știe să asculte, și aceasta chiar în sensul în care spunem despre un anumit om că „nu e capabil să asculte" (fără ca prin aceasta să înțelegem că ar fi cumva surd) poate foarte bine să audă — și el poate aceasta tocmai fiindcă auzirea aceasta simplă, neînsoțită de ascultare, este rezultatul unei anumite modificări de ordin privativ a ascultării și a înțelegerii.

β) Act discursiv și tăcere

Așa cum ascultarea este constitutivă pentru discurs, tot așa este și *tăcerea*. Doar ființarea care, în ființa ei, este determinată prin faptul că poate vorbi, doar acea ființare poate, de asemenea, să tacă. Însă fenomenul implicat aici este următorul: *tăcerea, ca mod de a fi al actului discursiv, este o anume exprimare de sine cu privire la ceva și care e adresată cuiva*. Cel care tace în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, acela poate face manifest și poate „da de înțeles" în chip mai autentic decât cel care nu-și drămuiește cuvintele, ceea ce înseamnă că el poate vorbi în sensul originar al ființei actului discursiv. Îndelunga vorbire nu reprezintă defel o garanție că lucrul despre care se vorbește în discurs a devenit mai repede și în mai mare măsură manifest. Dimpotrivă: îndelunga vorbire nu numai că nu poate să des-copere nimic, dar ea poate chiar
[369] să acopere și să facă totul ininteligibil, transformându-se într-o sporovăială. A tăcea nu înseamnă în acest caz a fi pur și simplu mut. Cel mut are, dimpotrivă, tendința de a vorbi și de a se exprima sonor. El ar vorbi, dacă ar putea. Un mut nu ne-a dovedit prin mutenia lui că poate

tăcea; cu totul altfel stau lucrurile în cazul celui care tace și care, dacă ar vrea, ar putea vorbi. La fel ca și cel mut, el n-are nevoie să dovedească faptul că tace și că poate să tacă, ci, dimpotrivă, tocmai atunci când vorbim putem tăcea cu adevărat. Căci atunci când nu se spune nimic nici nu se poate tăcea. Tăcerii îi este dată putința de a face manifest; ea, fiind un mod în care se împlinește discursul, configurează înțelegerea, iar o dată cu ea produce starea de des-coperire a *Dasein*-ului. Astfel, în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, tăcerea *poate convoca și poate readuce D a s e i n-ul către ființa lui cea mai proprie*, chiar atunci când *Dasein*-ul, aflat în cotidianitatea ființei lui, s-a lăsat antrenat în lumea care a fost deschisă prin discurs și în discursul ca atare asupra ei. Deoarece, în primă instanță, actul discursiv este întotdeauna un fapt-de-a-face-manifest ce se realizează prin vorbirea-unul-cu-altul din spațiul public — adică prin comunicare — de aceea trebuie ca, în ultimă instanță, convocarea *Dasein*-ului către el însuși și către situarea sa afectivă originară și autentică să se petreacă în modul tăcerii, care este un mod aparte de discurs și de explicitare. Trebuie să ai ceva de spus ca să poți tăcea. Cu alte cuvinte, tocmai atunci când starea de des-coperire este o stare de deschidere autentică și bogată a lumii, ei îi poate corespunde în *Dasein* o situare afectivă care, ca stare de des-coperire, se află în modul *discreției* — discreția înțeleasă ca fiind acel mod al situării afective care nu doar ascunde, ci, dimpotrivă, la nivelul îndeletnicirii pe care o presupune preocuparea și la nivelul faptului-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți, aduce ființa la o preeminență absolută în raport cu orice act discursiv care ar încerca să o facă obiect de dezbatare. Adevărata putință de a asculta ia naștere tocmai dintr-o asemenea discreție și prin putința-de-a-asculta se constituie adevăratul fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. Astfel, în cele două fenomene, ascultarea și tăcerea, actul discursiv a devenit vizibil ca mod de a fi al *Dasein*-ului.

γ) Act discursiv și flecăreală

[370] Ne vom apleca acum asupra celui de-al treilea fenomen care este dat o dată cu discursul: *flecăreala*. Discursul are o funcție cu totul deosebită în configurarea stării de des-coperire a *Dasein*-ului: el explicitează, adică scoate în relief, în cadrul comunicării, relațiile de trimitere ale semnificativității. Fiind un discurs care comunică astfel, el exprimă prin vorbire semnificațiile și complexele de semnificații care au fost scoase în relief. Prin faptul că ceva este rostit, rostit cu ajutorul cuvântului, semnificația ce a fost scoasă în relief prin explicitare devine acum disponibilă pentru faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. Cuvântul este rostit în spațiul public. Acest discurs exprimat prin vorbire păstrează în sine o explicitare. În acest sens spunem noi despre cuvinte că au semnificații. Semnificațiile cuvintelor și limba ca totalitate a cuvintelor constituie explicitarea lumii și a *Dasein*-ului (a faptului-de-a-sălășlui-în) comunicată în faptul-de-a-fi-laolaltă. *Exprimarea sonoră a explicitării este o mundaneizare a stării de des-coperire.*

Comunicarea produce, atunci când este corect realizată și ascultată, o ființă-laolaltă de ordinul înțelegerii, aflată în-preajma lucrului ce e discutat. În măsura în care a comunica înseamnă a spune în cuvinte, ceea ce a fost spus rămâne pentru ceilalți „sub formă de cuvânt", adică devine disponibil în cuprinsul lumii. Prin ceea ce a fost astfel rostit cu ajutorul cuvintelor, este livrată spațiului public o înțelegere a lucrului despre care se discută și care, fiind astfel înțeles, n-are neapărat nevoie să fie aprezentat ca o ființare-simplu-prezentă ori ca o ființare-la-îndemână. Aceasta înseamnă că discursul poate fi înțeles chiar și fără să fim în chip originar, cu a noastră ființă-laolaltă, în-preajma lucrului despre care se vorbește în discurs. Cu alte cuvinte, atunci când ascultăm discursul și încercăm să-l înțelegem, relația de ființă pe care înțelegerea

noastră o are cu lucrul despre care se vorbește în discurs poate rămâne nedeterminată, indiferentă, ba chiar golită de orice conținut, o simplă vizare formală a lucrului pe care un altul l-a înțeles inițial. Nemaiavând o relație de ființă cu lucrul despre care se vorbește în discurs, acesta ne scapă cu totul. Întâmplându-se aceasta, adică scăpându-ne cu totul lucrul despre care se vorbește, nu mai rămâne disponibil în cuprinsul lumii decât ceea ce a fost spus ca atare — adică un cuvânt, o propoziție, o spusă — și împreună cu ele o anumită inteligibilitate și un anumit nivel de explicitare a lucrului despre care se vorbește. Atunci când lipsește înțelegerea autentică a lucrului, discursul [371] este desigur dezrădăcinat, însă își păstrează o anumită inteligibilitate, iar în măsura în care un discurs ce a rămas lipsit de teren ferm rămâne totuși discurs, el poate fi foarte bine repetat și spus mai departe, în lipsa unei înțelegeri autentice. A asculta discursul nu mai înseamnă în acest caz a fi părtaș la un fapt-de-a-fi al faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul în-preajma lucrului despre care se vorbește în discurs, căci lucrul însuși nu mai ajunge acum la o descoperire originară, ci a asculta înseamnă doar a-fi-laolaltă în-preajma a ceea ce s-a spus ca atare. Ascultarea devine acum ascultare *numai a ceea ce a fost spus*, iar înțelegerea nu mai are ca sursă decât *vorbirea din auzite*. Ceea ce a fost ascultat în felul acesta și a fost într-un anumit fel înțeles poate fi spus mai departe și redat sub formă de discurs, iar această propagare și reiterare fac să fie și mai profundă lipsa de teren ferm a ceea ce a fost rostit inițial. Discursul cunoaște, o dată cu reiterarea lui, o lipsă crescândă de teren ferm, în măsura în care prin această reiterare este tot mai mult consolidată o anumită opinie care era exprimată în discurs o dată cu rostirea lui. Discursul astfel dezrădăcinat prin reiterare ia forma *flecărelii*. Prin acest termen este avut în vedere un fenomen cu totul determinat și el nu are nicidecum o nuanță depreciativă.

Flecăreala este „pusă"* ea însăși o dată cu *Dasein*-ul și cu ființa lui. Asemeni ascultării și tăcerii, flecăreala este un fenomen constitutiv, dat o dată cu discursul, care este un fel de a fi al *Dasein*-ului. Flecăreală nu este doar ceea ce este comunicat cu voce tare atunci când vorbim, ci, în zilele noastre, mult mai multă flecăreală provine din ceea ce este scris. Și mai trebuie spus că, în acest caz, reiterarea discursului nu se face pe baza vorbirii din auzite, ci pe baza unei ascultări și reproduceri a unor lucruri citite cine știe unde și pe apucate. Caracteristic pentru această lectură superficială și sporadică este faptul că ea se realizează fără a aduce cu sine o înțelegere a lucrurilor, astfel că cineva care citește în maniera aceasta — și există și în științe asemenea cititori — capătă putința de a vorbi despre tot felul de lucruri de pe poziția unei atotcuprinzătoare istoricități pe care el o întruchipează, fără să fi văzut vreodată lucrurile cu pricina. Cele spuse despre cutare sau cutare lucru au în acest caz o implicită autoritate numai prin faptul că au fost spuse, iar o dată
[372] spus ceva el devine automat adevărat și de vreme ce a fost spus el poate fi foarte bine spus mai departe cu deplină îndreptățire. Lucrul despre care se vorbește în flecăreală nu este vizat decât într-o indeterminare totală, fiind cu totul lipsit de conținut, și aceasta face ca discursul despre el să fie dezorientat în cel îl privește. Așa se face că unii oameni, atunci când au de tratat despre un lucru sau altul, pornesc doar de la flecăreala în jurul acelui lucru, nefăcând decât să adune laolaltă, omogenizându-le, diferitele opinii, puncte de vedere și concepții exprimate cu privire la acel lucru, adică pornind de la ceea ce au putut strânge ici-colo citind sau ascultând; ei vorbesc mai departe despre acel lucru, fără a putea distinge dacă în

* În sensul de „dat o dată cu", „existent de la bun început". Flecăreala este un fenomen care ține de însăși ființa *Dasein*-ului, iar în acest sens un fenomen „constitutiv".

cutare sau cutare opinie sau chiar în cea proprie conținutul autentic al lucrurilor este sau nu prezent. Grija de a des-coperi nu se aplică lucrurilor, ci discursului, iar flecăreala, care domină tocmai pe temeiul unei lipse de teren ferm, îi conferă acestui gen de des-coperire o și mai puternică dominație, ca mod de a fi al explicitării *Dasein*-ului. Lipsa de teren ferm a flecărelii nu numai că nu îi blochează acestei des-coperiri pătrunderea în spațiul public, ci tocmai ea o favorizează; flecăreala este, ca să o spunem direct, posibilitatea de a explicita ceva fără ca lucrul explicitat să fie în prealabil adus în posesia noastră în vreun fel. Flecăreala, pe care oricine o poate prinde din zbor, tocmai ea ne debarasează de sarcina unei înțelegeri autentice. Căci putem vorbi și noi și suntem luați în serios în spațiul flecărelii. Această *explicitare fără nici o bază, care nu aparține nici unuia dintre noi și tuturor*, este cea care stăpânește cotidianitatea, iar *Dasein*-ul crește de fiecare dată într-o astfel de explicitare și se cufundă și mai mult în ea. Această explicitare a lumii și a *Dasein*-ului, care domnește și se consolidează sub forma flecărelii, o numim *nivel cotidian de explicitare al D a s e i n-ului.*

Orice *Dasein* se mișcă la un asemenea nivel de explicitare, iar acesta coincide de cele mai multe ori cu nivelul de explicitare al generației dintr-o anumită epocă și se modifică o dată cu el. Acest nivel de explicitare cuprinde în sine tot ceea ce, în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul în spațiul public, se spune despre lume și despre *Dasein*. Ceea ce *se* spune astfel, adică la nivelul impersonalului „se", este ceva care dirijează orice explicitare și care preia sarcina de a produce înțelegere; cu alte cuvinte, ceea ce *se* spune la nivelul impersonalului „se" este cu adevărat acel ceva care [373] controlează diferitele posibilități de a fi ale *Dasein*-ului.

A explicita înseamnă: a desemna ceva ca ceva și, astfel, a-l scoate din acoperire. Acest „ca-ceva" prin care se realizează considerarea a ceva este elementul decisiv pentru explicitare. Caracterul originar al explicitării ține

de felul în care acest „ca-ceva" este obținut și atribuit „ceva"-ului despre care vorbim. Așa, de pildă, se spune în zilele noastre, după cum am auzit și tot auzim cu toții, că Rembrandt este un pictor foarte prețuit. Aceasta este ceva ce *se* spune. Iar modul nostru de a ne îndeletnici cu un cutare lucru și de a-l vedea este astfel pre-figurat aici, adică suntem *eo ipso* entuziasmați de un Rembrandt, fără să știm prea bine de ce, poate chiar în ciuda faptului că unuia sau altuia dintre noi nu-i spune nimic special acest artist. Însă *se* spune că el e bun și așa și este. Flecăreala rafinată de la nivelul public de explicitare face ca orice lucru să devină inteligibil și accesibil oricui, într-o manieră indiferentă. De aceea, flecăreala ajunge să fie chiar *felul de a fi al impersonalului „se"*, cel în cuprinsul căruia ea își exercită în mod deosebit dominația. Acest fel de a fi nu poate fi extirpat, și aceasta deoarece el *își are rădăcina în Dasein-ul însuși.*

δ) Discurs și limbă

Un anumit nivel de explicitare* ajunge să încremenească tot mai mult deoarece discursul, ca discurs ce este comunicat, este întotdeauna exprimat prin vorbire, iar forma în care un anumit nivel de explicitare este exprimat prin vorbire (și acest lucru nu e nimic altceva decât limba) își are creșterea și decăderea sa. Limba însăși are felul de a

* *Ausgelegtheit*, „nivel de explicitare", este forma determinată în care explicitarea s-a configurat la un moment dat. Cuvântul german are în acest caz o „încapsulare" care nu poate fi redată ca atare într-o limbă „analitică" precum româna decât printr-un barbarism de genul „explicitat-itate". Prin acest termen este avut în vedere faptul că lucrurile sunt explicitate întotdeauna până la un anumit nivel, într-o formă care se fixează ca atare și nu se mai modifică. Lucrurile sunt înțelese și explicitate într-un fel sau altul, iar explicitarea lor încremenește într-o configurație stabilă, în ceea ce numim un „loc comun". *Ausgelegtheit*, s-ar putea spune foarte bine, este *înțelegerea încremenită.*

fi al *Dasein*-ului. Nu există limbă în genere, o limbă care ar ființa cine știe unde, plutind indeterminat, și la care ar fi părtașe, fiecare dintre ele, așa-numitele existențe particulare. Orice limbă este — asemeni *Dasein*-ului însuși — *istorică* în esența ei. Acea ființă a unei limbi, acea ființă care plutește indeterminat și care pare a fi peste tot aceeași este cea în care *Dasein*-ul se mișcă în primă instanță întotdeauna, care nu aparține unui *Dasein* anume dintr-un moment sau altul și al cărei mod nemijlocit de a fi este impersonalul „se". Acest lucru face posibil ca limba să fie însușită deopotrivă într-o manieră originară, ceea ce înseamnă că noi putem fi de altminteri, cu ființa noastră proprie, în chip originar în cuprinsul limbii. Acest fapt-de-a-fi în cuprinsul limbii poate avea ca resort o bună cunoaștere a vocabularului, însă ca poate proveni de asemenea și dintr-o înțelegere originară a lucrurilor despre care lim- [374]
ba vorbește. Deoarece limba, ca fel de a fi al *Dasein*-ului, posedă pe de-a-ntregul structura ființei *Dasein*-ului, tocmai de aceea există limbi „moarte". Limba nu mai crește ca exprimare prin vorbire însă, în ciuda acestui fapt, ea trăiește ca discurs și ca nivel de explicitare. „Moartea" unei limbi nu exclude „vitalitatea" discursului ei și a stării de des-coperire pe care ea o aduce cu sine, tot așa cum un *Dasein* ce a murit poate continua, istoric vorbind, să fie viu într-un sens cu totul special, ba poate chiar mai viu decât în vremea în care însuși *Dasein*-ul acesta era cu adevărat. Starea de des-coperire care a fost investită într-o limbă se poate menține și după „decesul" limbii, respectiv se poate reînnoi. De pildă, atunci când avem o înțelegere istorică autentică a *Dasein*-ului romanilor, limba latină este pentru noi vie, chiar dacă ea este o limbă „moartă". Pe când, folosită ca limbă de cult în biserică, ea nu ne mai apare ca „vie". Nu întâmplător limba folosită în biserică este o limbă „moartă"; și ea nu este astfel deoarece latina, în cazul nostru, înlesnește inteligibilitatea

internațională a dogmelor, principiilor, definițiilor și canoanelor, ci deoarece această limbă, ca limbă „moartă", nu mai este supusă modificărilor la nivelul semnificației, deoarece în ea au fost exprimate în chip adecvat și s-au consolidat ca atare anumite propoziții și opinii; pe când în orice limbă „vie" complexele de semnificații se modifică permanent o dată cu nivelul de explicitare al *Dasein*-ului istoric dintr-un moment sau altul. Dacă asemenea propoziții ar fi traduse, ele ar fi traduse într-o inteligibilitate de fiecare dată istorică, însă, tocmai prin aceasta, propozițiile cu pricina ar pierde univocitatea lor atât de omogenă.

O limbă își are ființa ei autentică doar atâta vreme cât în ea cresc complexe de semnificații și astfel — deși nu în chip necesar — cuvinte și expresii; iar toate acestea cresc în interiorul limbii pornind de la înțelegere, adică din grija pentru starea de des-coperire a *Dasein*-ului. Limba ca exprimare prin vorbire se modifică de fiecare dată pornind de la o treaptă sau alta de explicitare a *Dasein*-ului, iar aceste modificări ale ei nu se reflectă la nivelul inventivității verbale. În interiorul unei limbi care prevalează
[375] la un moment dat și în interiorul căreia *Dasein*-ul însuși se află o dată cu istoria sa, fiecare epocă și fiecare generație își are propria ei limbă și propria putință de a înțelege. Vedem limpede acest lucru în dominația pe care o exercită anumite cuvinte și formule. Înainte de război, de pildă, exista la noi tendința de a explicita *Dasein*-ul cu ajutorul unor cuvinte precum *Erleben* („a-avea-o-trăire") și *Erlebnis* („trăire"). Toți — inclusiv filozofii — vorbeau despre *Erleben* și *Erlebnis*. Cuvântul „trăire" și-a pierdut astăzi preeminența, ba chiar ne sfiim să-l mai folosim. Pentru același lucru noi spunem astăzi „caracter problematic al existenței" și „decizie". Este chiar *de bon ton* să spui că existența a devenit „problematică"*. To-

* „Terminologia existenței", pe care Heidegger o va folosi masiv în *Ființă și timp*, dezvoltând-o într-o manieră proprie, este socotită

tul este astăzi „decizie", însă rămâne deschisă problema dacă cei ce vorbesc astfel „s-au hotărât" sau „se vor decide", la fel cum pe vremuri era problematic dacă cei ce vorbeau despre „trăire" aveau în fapt posibilitatea de a „trăi" ceva sau dacă nu cumva această posibilitate era mai degrabă epuizată, drept care s-a început să se vorbească despre ea. Cuvintele și frazele la modă sunt indicii ale flecărelii, iar aceasta este un fel de a fi al *Dasein*-ului aflat în impersonalul „se".

Însă și semnificațiile care au fost obținute în bună măsură într-un chip originar, ca și cuvintele inventate pe baza lor au intrat, de îndată ce au fost rostite, în sfera flecărelii. O dată rostit, cuvântul aparține fiecăruia dintre noi și nimic nu vine să garanteze că spunerea lui mai departe este totodată o transmitere a înțelegerii originare. Putința aceasta a participării autentice la discurs există totuși și atestarea ei o constituie înainte de toate faptul că starea de des-coperire care este dată împreună cu un cuvânt se poate corecta și se poate cizela și mai mult în cuprinsul anumitor propoziții pe care le rostim. Într-adevăr, discursul rostit este cel dintâi care ne poate ajuta să surprindem posibilitățile de a fi pe care, mai înainte, le-am experimentat întotdeauna în chip neexplicit. Prin cuvânt, starea de des-coperire a *Dasein*-ului și mai cu seamă situarea afectivă a *Dasein*-ului pot deveni într-atât de vizibile încât prin aceasta să fie eliberate anumite posibilități noi de a fi ale *Dasein*-ului. Astfel, discursul, și mai cu seamă *poezia*, pot elibera chiar posibilități noi de a fi ale *Dasein*-ului. Prin aceasta, discursul se vădește a fi, în chip [376]
pozitiv, un *mod al temporalizării Dasein*-ului însuși.

---

aici o formulistică la modă și ca atare ironizată. De fapt, chiar dacă în *Ființă și timp* problematica existenței stă în centrul ontologiei fundamentale, Heidegger a socotit întotdeauna că ea nu are nimic de-a face cu așa-numita „filozofie a existenței" sau, și mai puțin, cu ceea ce s-a numit mai târziu „existențialism".

§ 29. Căderea ca o dinamică fundamentală a Dasein-ului

a) Flecăreala

Flecăreala, în calitatea ei de discurs, are în ființa ei tendința des-coperirii; în acest sens se poate spune că, la nivel cotidian, felul în care ne explicităm lucrurile se exprimă în flecăreală. Formele pe care le ia flecăreala sunt extrem de diferite, însă ele țin întotdeauna de un fapt-de-a-fi-în-lume specific, unul în care *Dasein*-ul vine în întâmpinarea impersonalului „se", iar impersonalul „se" primește și ia în posesie toate evenimentele autentice prin care *Dasein*-ul s-a decis. În zilele noastre este cu deosebire ușor să aducem dovada acestui fapt-de-a-fi în impersonalul „se".[1]

În zilele noastre, în privința metafizicii sau a unor lucruri chiar mai înalte se decide la congrese. Astăzi, dacă avem de făcut ceva, ne strângem mai întâi la o sesiune de comunicări, adică ne adunăm laolaltă și așteptăm fiecare ca un altul să ne spună ceva. Iar dacă acest ceva nu e spus, nici nu importă până la urmă, căci am avut, iată, ocazia de a ne exprima fiecare. Și chiar dacă nici unul dintre cei ce se exprimă cu această ocazie nu reușește să înțeleagă decât foarte puțin din lucrurile despre care vorbește, se crede totuși că ne-înțelegerea aceasta, cumulată, dă naștere în cele din urmă la o înțelegere. Așa se face că, în ziua de azi, există oameni aflați într-un permanent voiaj de la un congres la altul și care cred în sinea lor că acolo se întâmplă cu adevărat ceva și că, prezenți fiind acolo, au făcut și ei ceva; în timp ce, în realitate, ei s-au sustras de la munca lor și, acum, caută în flecăreală un adăpost pentru propria neputință, de care de altfel nu sunt conștienți. Caracterizarea acestor fenomene nu trebuie luată ca o predică moralizatoare sau ceva de felul aces-

[1] Cf. § 26, b), p. [335] și urm.

ta, căci nu e locul aici pentru astfel de lucruri. Nu vrem [377]
decât să facem referire la un anumit fenomen, la o posibilitate care e constitutivă pentru structura *Dasein*-ului. Și nu se poate spune că noi, cei de azi, am avea în mod deosebit parte de acest fenomen. Sofistica antică, în structura ei esențială, nu era altceva, chiar dacă în anumite privințe era poate mai rafinată. Impresia că avem o prezență autentică este periculoasă mai cu seamă fiindcă ea este *bona fide*, cu alte cuvinte credem că procedăm exact cum trebuie procedat și facem tot posibilul să fim prezenți la aceste congrese. Această flecăreală de un fel aparte și care străbate de la un cap la altul *Dasein*-ul aflat în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul este o funcție a des-coperirii, însă, în mod ciudat, ea se realizează de astă dată în modul *acoperirii*.

Pentru ca discursul să ascundă, adică să expliciteze într-un mod deficient, nu este nevoie să existe o intenție expresă de a înșela a unui act discursiv care, în mod conștient, să ne prezinte ceva drept altceva, ci este de ajuns ca acel discurs să fie spus fără un temei și să fie reprodus în forma aceasta pentru ca sensul de ființă al discursului, adică explicitarea pe care el o face și prin care se creează o stare de des-coperire, să se transforme într-o acoperire. Flecăreala, *în ea însăși*, este de la bun început *acoperitoare*, și aceasta în virtutea faptului că ea, după cum îi stă în fire, face să se piardă și să devină lipsită de relevanță acea desemnare originară care este împlinită ori de câte ori un lucru este înțeles. Iar când flecăreala face conținutul comunicării noastre, atunci asupra unui lucru despre care discutăm și care a fost cândva deschis și făcut accesibil sau tocmai urmează să fie deschis noi nu facem altceva decât să ne „dăm cu părerea". Modul deficient al deschiderii lumii este *disimularea* acesteia iar, corespunzător, modul acoperirii situării afective este *perversia*. Fiind date anumite moduri ale tonalității afective, ale sentimentului, poate apărea la un moment dat o situare afectivă care

să pervertească *Dasein*-ul, transformându-l într-unul străin. *Dasein*-ul e pervertit atunci, starea lui normală e întoarsă pe dos și așa se face că ajungem să nu mai fim ceea ce suntem de fapt. *Disimularea și perversia sunt moduri ale căderii*, ale acelei căderi pe care o cunosc explicitarea și starea de des-coperire a *Dasein*-ului.

Flecăreala mai mult acoperă decât des-coperă. Și, mai cu seamă, ea face aceasta tergiversând des-coperirea și pretinzând — cum face întotdeauna — că lucrurile au fost
[378] deja des-coperite. În măsura în care, în primă instanță, *Dasein*-ul se află în impersonalul „se", însă nivelul de explicitare la care acesta ajunge nu depășește stadiul flecărelii, în chiar tendința *Dasein*-ului de a fi în impersonalul „se" ni se arată tendința sa către acoperire. Iar cum această acoperire intervine în ciuda intențiilor noastre, în ea și în tendința către ea ni se arată o structură a ființei *Dasein*-ului care este dată o dată cu acesta însuși. În acoperire, pe care *Dasein*-ul o produce de la sine însuși, apare și ni se face cunoscut acel fel de a fi — unul cu totul aparte — pe care îl vom numi *deviere a Dasein-ului de la el însuși* — devierea de la situarea lui afectivă și de la starea lui de deschidere, cele autentice și originare. Faptul că *Dasein*-ul, în ființa sa cotidiană, deviază de la el însuși, acest fel de a fi este numit de noi *cădere*.

Termenul *cădere* denumește o *dinamică de ființă a survenirii D a s e i n-ului* și nu trebuie înțeles, în ce îl privește, ca implicând o judecată de valoare, ca și cum ar indica o trăsătură negativă a *Dasein*-ului apărută temporar și a cărei prezență ar trebui deplânsă, ea putând fi înlăturată, probabil, cândva când civilizația umană ar evolua și mai mult. Termenul „cădere", asemeni celor de „des-coperire", „fapt-de-a-fi-laolaltă" și „fapt-de-a-sălășlui-în" are în vedere o structură constitutivă a ființei *Dasein*-ului, în speță un fenomen specific faptului-de-a-sălășlui-în, cel în care, în primă instanță, *Dasein*-ul își are permanent ființa sa. Dacă ne orientăm pornind de la „intervalul"

dintre lume și *Dasein*, atunci putem spune că aflarea în impersonalul „se" și în flecăreală a acestei ființe nu este altceva decât o plutire cu totul dezrădăcinată. Însă tocmai această dezrădăcinare constituie cotidianitatea cea mai viguroasă a *Dasein*-ului; ea este un mod al căderii, un mod în care *Dasein*-ul se pierde pe sine însuși.

b) Curiozitatea

Un al doilea mod al dezrădăcinării se face cunoscut într-un alt fel de a fi al *Dasein*-ului — în *curiozitate*.

Explicitarea — în calitatea ei de configurare a stării de des-coperire — este, după cum am spus, cunoașterea primordială. Starea de des-coperire este constitutivă pentru faptul-de-a-sălășlui-în. Orice preocupare este ca atare [379]
des-coperire și explicitare, în măsura în care aprezentează lumea ambiantă pe care ea a deschis-o (lumea lucrării) în trimiterile sale. Preocuparea are propria ei orientare și ghidare. Preocuparea, a cărei grijă a luat forma unui „în-vederea-a-ceva" și care, ca preocupare, se mișcă în spațiul unui „ceva-pentru-care" și al unui „pentru-aceasta-anume", este ghidată de *privirea-ambientală*. Privirea-ambientală, orientată către tot ceea ce devine prezent în spațiul preocupării, este cea care, ori de câte ori ne apucăm să facem ceva, să contribuim cu forțele noastre proprii la realizarea a ceva sau să isprăvim noi înșine ceva, ne arată traiectoria făptuirii noastre, mijloacele pentru a realiza lucrul cu pricina și totodată momentul potrivit pentru a face acest lucru. Privirea pe care o pune în joc privirea-ambientală constituie o posibilitate privilegiată a des-coperirii ce se realizează prin preocupare, o posibilitate privilegiată a vederii. Vederea nu se limitează în acest caz la a vedea cu ochii: termenul „vedere" nu se referă primordial la perceperea prin simțuri, ci este folosit aici într-un sens mai larg, acela al aprezentării ce se realizează prin preocupare și prin grijă.

Augustin a observat deja această remarcabilă preeminență a vederii în raport cu celelalte moduri ale percepe-rii, deși nu a putut elucida până la urmă fenomenul. În *Confesiunile*[2] sale, acolo unde vorbește despre *concupiscentia oculorum*, de așa-numita poftă a ochilor, el spune: *Ad oculos enim videre proprie pertinet*, vederea este propriu-zis ceva ce ține de ochi. *Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus.* Însă cuvântul „a vedea" îl folosim și pentru celelalte simțuri, și anume atunci când le considerăm cu privire la cunoașterea pe care ele o realizează. *Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olfac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia.* Noi nu obișnuim să spunem: „ascultă cum lucește lucrul acesta" sau „miroase cum strălucește asta" sau „gustă cum luminează asta" sau „pipăie cum asta răspândește lumină", ci, în toate cazurile, spunem: „uite", adică spunem că sunt văzute. *Dicimus autem non solum,*
[380] *vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt*, și nu spunem nici doar „uite cum luminează asta", adică doar despre ceea ce ochii pot percepe, *sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit.* Spunem, de asemenea: „uite cum sună asta", „uite cum miroase asta", „uite ce gust are", „uite ce tare e". *Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant.* Experiența în genere a simțurilor este numită „poftă a ochilor" deoarece simțurile celelalte, în virtutea unei anumite asemănări pe care o au cu simțul văzului, își însușesc funcția vederii atunci când e vorba de cunoaștere, o funcție în care ochii au preeminență. Celelalte simțuri își însușesc oarecum acest mod de realizare al percepe-rii, în măsu-

[2] Augustin, *Confesiuni*, cartea a-X-a, cap. 35.

ra în care este vorba de o *cognitio*, de o sesizare a ceva. Devine limpede aici că privirea deține o preeminență în cuprinsul perceperii și că, din acest motiv, sensul vederii nu se limitează strict la vederea cu ochii; dimpotrivă, vederea, așa cum a fost ea întotdeauna înțeleasă și de către greci, este identificată cu sesizarea a ceva. Augustin nu a reușit să elucideze cu adevărat această preeminență a vederii și semnificația pe care o are ea pentru ființa *Dasein*-ului, cu toate că în acest loc a avut intuiții esențiale cu privire la *concupiscentia oculorum.*

Lucruri asemănătoare aflăm deja în filozofia antică. Lucrarea care stă pe primul loc în seria scrierilor lui Aristotel despre ontologie începe cu fraza: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.[3] „În ființa omului rezidă în chip esențial grija de a vedea." Aristotel așază această frază chiar la începutul *Metafizicii* sale, de fapt acolo unde nu-i este locul; în orice caz, el își începe considerațiile sale introductive cu această frază, care are sarcina de a [381] clarifica originea comportamentului teoretic, așa cum îl vedeau pe atunci grecii. Pentru el, curiozitatea devine acum un comportament originar, menit să justifice comportamentul teoretic, θεωρεῖν, pe care nu trebuie să îl înțelegem altfel decât în sens grecesc. Interpretarea aceasta este desigur unilaterală, însă ea își află justificarea în felul în care grecii vedeau lucrurile. Singurul lucru important pentru noi este că εἰδέναι (care nu trebuie tradus prin „cunoaștere") este într-adevăr constitutiv pentru φύσις-ul omului.

Îndeletnicirea pe care o pune în joc preocuparea cotidiană se poate opri la un moment dat, ea poate ajunge să se odihnească fie în sensul că este întreruptă, fie în sensul că lucrul de care ne preocupăm este încheiat. Această oprire sau odihnă constituie un mod al preocupării; căci, oprindu-ne din lucru, grija nu dispare, iar în odihnă nu

[3] Aristotel, *Metafizica*, A 1, 980 a 21.

se întâmplă decât că lumea nu mai este aprezentată pentru preocupare și pentru ceea ce aceasta își propune să înfăptuiască. Lumea nu o mai întâlnim acum prin privirea-ambientală, ci o întâlnim prin faptul că zăbovim în-preajma a ceva, odihnindu-ne. Zăbovind astfel, privirea-ambientală este eliberată de sarcina de a vedea, este lăsată liberă, adică nu mai e legată de relațiile de trimitere specifice, cele care sunt definitorii atunci când este întâlnită lumea lucrării. Această vedere devenită liberă, în sensul că s-a eliberat de privirea-ambientală, este o modificare a preocupării și ca atare ea rămâne mereu grijă, ceea ce înseamnă că grija ia de astă dată forma unei simple vederi și perceperi detașate a lumii.

Vederea este însă o percepere a depărtării. Grija care caracterizează o astfel de vedere devenită liberă este o preocupare ce are ca obiect depărtarea, iar acest lucru înseamnă că vederea despre care discutăm aici reprezintă o depășire, o despărțire de lumea lucrării, de acea lume de care ne preocupăm în chip nemijlocit la nivel cotidian. Zăbovirea și odihna, aducând cu ele o privire desprinsă de orice — și fiind astfel o percepere a depărtării — devin *eo ipso* o nemaizăbovire în-preajma a ceea ce ne este nemijlocit, iar această nemaizăbovire este tocmai grija de a des-coperi și de a ne aduce în apropiere ceea ce nu a fost încă experimentat, în speță ceea ce nu experimentăm la nivel cotidian, este grija de a trece „dincolo" de ființarea-la-îndemână cu care avem de-a face în mod permanent și în primă instanță.

[382] Odihna dă frâu liber acelei griji care este *curiozitatea*; faptul că grija aceasta devine liberă nu înseamnă decât că ea a fost de la bun început prezentă, numai că s-a aflat, ca să spunem așa, legată; ea vedea și percepea doar lumea pe care îi era dat să o întâlnească. Cea dintâi structură caracteristică a acestei vederi devenite libere, a acestei vederi îndreptate exclusiv către *aspectul* lumii, este *nezăbovirea*. Nezăbovire înseamnă: a-nu-te-menține în-preajma a ceva

pe care l-ai surprins în chip tematic ci, dimpotrivă, a te despărți cu ușurință de ceva pentru a trece la altceva, lucru care este constitutiv pentru curiozitate.

A zăbovi în felul acesta și a te odihni nu înseamnă a ajunge să fixezi cu privirea ființarea-simplu-prezentă. Prin faptul că am încetat să fac un anumit lucru nu am încetat automat să „trebăluiesc", astfel încât să pot rămâne fixat, ca să spunem așa, asupra lucrului de care mă preocup de obicei; odihna, dimpotrivă, este *eo ipso* o ieșire din sfera nemijlocitului și a lucrurilor bine cunoscute. Însă nici lucrurile noi pe care ajung să le aprezentez acum, percepându-le în maniera curiozității, nu devin tematice. Și asta se poate vedea foarte clar dacă ne gândim la acea structură a aprezentării pe care o pune în joc preocuparea. Acea aprezentare a lumii ambiante se realizează pornind de la lucrul în-preajma căruia grija se menține primordial, pornind de la acel ceva „în-vederea-căruia" este întreprins un lucru sau altul. Dar cum se realizează, ne vom întreba acum, acea aducere în apropiere a lumii prin perceperea proprie curiozității, prin acea percepere caracterizată de nezăbovire?

Fiind grijă de a percepe doar și de a ne lăsa în voia a tot ceea ce este întâlnit în cuprinsul lumii, preocuparea pe care o aduce cu sine curiozitatea nu se apleacă asupra unui lucru a cărui prezență să o oblige la ceva anume și care să fie una tematică, ea nu vizează un „în-vederea-a-ceva" determinat, prezent în cuprinsul lumii și care cere să fie privit exclusiv, nu se apleacă asupra anumitor lucruri din lume sau asupra anumitor întâmplări, ci, dimpotrivă, curiozitatea nu aprezentează ceva decât *de dragul de a-l fi văzut*, cu alte cuvinte pentru a putea trece tot mereu de la un lucru pe care l-a văzut la un altul. Lucrul „în-vederea-căruia" curiozitatea se exercită nu este o anumită prezență, ci este posibilitatea de a schimba permanent o prezență cu o alta. Nezăbovirea proprie curiozității nu este preocupată în fond decât de a nu fi nevoită să se aplece asupra a ceva

anume și de a se distra pur și simplu de spectacolul lumii. Iar în acest caz avem de-a face cu un fapt-de-a-fi-în-lume căruia îi corespunde o situare afectivă caracteristică,
[383] mai bine zis o anumită neliniște și efervescență, o situare afectivă care, potrivit sensului ei, rămâne insensibilă la urgențele și nevoile *Dasein*-ului cotidian și care, inofensivă fiind, nu obligă prin definiție la nimic. Această specie de situare afectivă este și ea aprezentată o dată cu fiecare prezență, dintr-un moment sau altul, de care curiozitatea se preocupă; mai concis spus: preocuparea de a vedea, care are caracterul nezăbovirii, este cea care creează *dispersia*. *Nezăbovirea* și *dispersia* aparțin structurii de ființă a curiozității, așa cum tocmai am caracterizat-o. În dispersie, caracterul unic și uniform al unei îndeletniciri de ordinul preocupării, al unei îndeletniciri prin care înfăptuim un anumit lucru și prin care avem astfel un raport cu lumea dispare, și aceasta deoarece prezența specifică a lucrului de care ne preocupăm prin curiozitate, a lucrului care trebuie văzut, se schimbă esențial și permanent, în măsura în care curiozitatea se preocupă să realizeze tocmai această permanentă schimbare.

Cele două caractere amintite, nezăbovirea și dispersia, configurează acum în *Dasein* o *pierdere a oricărui loc stabil*, care este una specifică. Grija de a ne aduce în apropiere o lume permanent nouă și un *Dasein* care este mereu altul (de pildă atunci când cineva caută să cunoască mereu alți oameni), această grijă exercitată doar în direcția unei permanente aprezentări a noului se arată acum ca fiind o posibilitate a *Dasein*-ului însuși, o posibilitate prin care acesta iese din sfera a ceea ce îi era familiar la nivel cotidian, pierzându-se în cuprinsul a ceea ce nu îi este familiar. Această nezăbovire constitutivă pentru *Dasein*-ul însuși, aducătoare de dispersie, ascunde în sine un mod al dezrădăcinării *Dasein*-ului, în speță un fel de a fi în virtutea căruia el ajunge să se afle pretutindeni și nicăierea, tinzând să se rupă de el însuși. Printr-o astfel de cu-

riozitate, *Dasein*-ul organizează o *fugă din fața lui însuși.*

În fenomenul curiozității — la fel ca și în flecăreală — ni se arată acel fel de a fi pe care îl numim cădere. Curiozitatea și flecăreala sunt moduri de a fi care sunt constitutive pentru faptul-de-a-fi-în-lume. Impersonalul „se", care, prin intermediul flecărelii, determină nivelul de explicitare specific spațiului public, este totodată cel care împinge curiozitatea pe o cale sau alta, prescriindu-i traiectoria. El e cel care spune ce anume trebuie văzut și citit iar apoi, făcând cale întoarsă, lucrurile des-coperite de către curiozitate sunt depozitate în flecăreală. Aceste două fenomene nu sunt câtuși de puțin două fenomene paralele, ci tendința de dezrădăcinare pe care o are fiecare o trage după sine pe cealaltă. Curiozitatea ne face să fim pretutindeni și nicăierea, iar acest a-fi-pretutindeni-și-nicăierea intră apoi în compoziția flecărelii care, la rândul ei, [384]
nu reprezintă pe nimeni și totuși pe fiecare dintre noi.

c) Ambiguitatea

Dasein-ul ca fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul în lume la nivel cotidian este supus de la sine flecărelii și curiozității. Preocupare fiind, el se preocupă totodată să își acopere propria stare de des-coperire. El se explicitează de pildă pe sine pornind de la nivelul de explicitare care e propriu impersonalului „se" și permanenta lui preocupare este de a fugi din fața lui însuși. Dacă spunem că *Dasein*-ul se preocupă implicit de propria lui cădere, aceasta nu înseamnă că preocuparea amintită ar fi, în primă instanță și cel mai adesea, vizibilă în vreun fel sau altul sau că el ar avea vreo intenție explicită în sensul acesta. Dimpotrivă: deoarece *Dasein*-ul, prin curiozitate, ajunge să cunoască până la un anumit punct totul și, prin flecăreală, devine capabil să vorbească despre tot și despre toate,

putem foarte ușor ajunge să credem că acest fapt-de-a-fi al lui în impersonalul „se" ar fi unul autentic și veritabil. Felul în care sunt privite lucrurile în sfera impersonalului „se" și de asemenea tot ceea ce „se" spune acolo capătă o valabilitate universală, iar ea este garanția cea mai nimerită, pentru spațiul public și pentru impersonalul „se", că tot ceea ce a fost spus și văzut în felul acesta nu este nicidecum înșelător. Ceea ce înseamnă că felul în care faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul cotidian se explicitează pe sine ajunge și el să pară universal valabil. Însă astfel își face loc în *Dasein* o anume *ambiguitate* — cel de-al treilea fenomen al căderii, a cărui funcție este de a amplifica în mod deosebit căderea deja prezentă în flecăreală și în curiozitate.

Această ambiguitate este una dublă. Ea privește, în primul rând, lumea, adică ceea este întâlnit și survine în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. Sub acest aspect, amplificarea căderii, așa cum o realizează ambiguitatea, funcționează în sensul unei rețineri continue a *Dasein*-ului în sfera impersonalului „se". În al doilea rând trebuie spus că ambiguitatea nu privește numai lumea, ci înșiși faptul-de-a-fi-laolaltă, adică ființa proprie și ființa celorlalți. În această raportare reciprocă a ființei proprii și a ființei celorlalți una la alta, amplificarea căderii vine să curme de fiecare dată adevărata înrădăcinare a *Dasein*-ului în
[385] el însuși, cu alte cuvinte ambiguitatea împiedică stabilirea unei originare relații de ființă în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul.

În faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul cotidian, tot ceea ce este întâlnit este întâlnit pornind de la lume; orice lucru astfel întâlnit îi este fiecăruia accesibil și fiecare poate vorbi așadar despre orice. Așa se face că, foarte curând, nu se mai poate ști cine anume trăiește într-o autentică înțelegere a lucrurilor și cine nu. În spațiul public, fiecare este capabil să exprime la nivelul limbii orice lucru, în virtutea unei rutine în care intră înțelegerea de la nivel

mediu, în așa fel încât nivelul de explicitare la care se mișcă impersonalul „se" pune automat la dispoziția fiecăruia tot ceea ce poate fi astfel înțeles și explicitat. Nivelul de explicitare propriu spațiului public creează o anumită atmosferă, care face să devină automat ambigue toate lucrurile care intră sub puterea ei. Credem că am văzut lucrurile așa cum trebuie și credem că felul în care vorbim despre ele este absolut corect, dar nu este totuși așa; pare să fie așa, și totuși nu este.

Însă ambiguitatea nu privește numai modul în care dispunem de lucruri și în care ne purtăm cu lucrurile ce ne sunt accesibile prin faptul că le folosim sau ne bucurăm de ele, ci ea merge mult mai departe. Nu e vorba numai de faptul că fiecare dintre noi poate foarte bine să cunoască lucrurile prezente în jurul lui și să vorbească despre ele, că el poate înțelege și exprima, cum obișnuim să spunem, „toate câte se-ntâmplă", ci este vorba de mai mult: fiecare se pricepe se vorbească și despre lucrurile care urmează să se-ntâmple, despre lucrurile care nu sunt încă prezente și care de-abia urmează de fapt să fie făcute. Astfel, fiecare presimte cele pe care ceilalți, la rândul, le presimt și le intuiesc. Bazându-se pe vorbirea din auzite, fiecare se află astfel pe-urmele-celorlalți, iar acesta este cel mai încâlcit mod al ambiguității care ține sub puterea ei *Dasein*-ul. Căci, admițând că lucrul care a fost presimțit astfel și intuit cu anticipație ar ajunge într-o zi chiar să se realizeze, tocmai în acel moment ambiguitatea face în așa fel încât interesul pentru lucrul ce a fost realizat să sucombe; căci acest interes nu este hrănit decât de curiozitate și de flecăreală și el nu rezistă decât atâta vreme cât este dată posibilitatea de a presimți doar indirect, fără nici o obligativitate. Singura grijă a flecărelii este de a ne crea putința-de-a-presimți-aflându-ne-pe-margine, fără să trebuiască să intervenim; cu alte cuvinte, faptul că suntem indirect prezenți la ceva, în măsura în care doar îl presimțim, ne împiedică să luăm și noi parte la acel lucru în momentul în

care ajunge să se realizeze. Căci, realizând cu adevărat un
[386] anume lucru, *Dasein*-ul este constrâns să revină la el însuși. Acest fapt-de-a-fi al *Dasein*-ului pe care îl presupune realizarea efectivă a ceva apare ca absolut plictisitor când e privit din interiorul spațiului public și, în plus, ceea ce fusese presimțit și care acum s-a realizat face imediat obiectul unei constatări pe care flecăreala se grăbește să o scoată din mânecă: „și noi am fi putut face asta, doar am presimțit cu toții că se va întâmpla!". Într-adevăr, flecăreala ajunge chiar să se indigneze că lucrul presimțit de ea și pe care permanent ea l-a cerut se întâmplă acum *cu adevărat*; căci, o dată realizat lucrul cu pricina, ea nu mai are ocazia să presimtă mai departe.

Ambiguitatea pe care o aduce cu sine nivelul de explicitare al spațiului public — ambiguitate determinată de curiozitate și flecăreală — ține sub puterea ei *Dasein*-ul, în măsura în care, atunci când vorbim dinainte despre lucruri care nu s-au întâmplat încă și pe care doar le presimțim, ea ne face să credem că acestea sunt chiar ceea ce se întâmplă cu adevărat. În plus, realizarea efectivă a unui lucru și înțelegerea lui sunt puse categoric sub semnul lipsei de importanță. Prin această ambiguitate, spațiul public, cu maniera lui specifică de a explicita lucrurile, își asigură o permanentă preeminență, cu atât mai mult cu cât știe să-i arunce în cale curiozității tocmai ceea ce ea caută, adică lucruri care azi nu sunt, dar care mâine s-ar putea ivi.

Însă timpul acelui *Dasein* care se implică discret în realizarea unui anumit lucru este un timp cu totul diferit, chiar dacă, văzut dinspre spațiul public, acest timp pare mai lent decât cel al flecărelii (care „trăiește mai repede"); astfel, flecăreala ajunge cu mult înainte să se afle în-preajma unui alt lucru, a unui lucru a cărui apariție este de fiecare dată nouă, părându-i că lucrul pe care ea l-a presimțit cândva vine întotdeauna prea târziu în raport cu noutățile ultime peste care ea a dat. Flecăreala și curiozitatea au grijă ca ceea ce este împlinit cu adevărat și care este

cu adevărat nou (fiind așadar creație autentică) să fie *eo ipso* demodat pentru spațiul public; de aceea se întâmplă adesea că acest lucru cu adevărat nou nu ajunge să-și manifeste liber posibilitățile sale pozitive și să se impună ca atare decât atunci când flecăreala, care ține sub puterea ei totul, acoperindu-l și făcându-l inaccesibil, devine ineficientă în ce privește această funcție a sa; acoperirea este atunci înlăturată în chip explicit. Iar aceasta se întâmplă când se procedează la o autentică eliberare a trecutului ca *istorie*. Adevărata istoriografie nu este altceva decât lupta dusă împotriva acestei dinamici de ființă a *Dasein*-ului, care nu are alt sens decât de a acoperi totul, explicitându-l în maniera curentă în care sunt explicitate lucrurile în spațiul public.

În al doilea rând trebuie spus că flecăreala și curio- [387]
zitatea, cu ambiguitatea care le caracterizează, stăpânesc până și faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul ca atare. Dacă, în primă instanță, noi vorbim pornind de la cele ce sunt prezente în cuprinsul lumii ambiante nemijlocite — și câte nu pot fi acolo prezente — aceasta înseamnă că un altul devine prezent pentru noi tocmai pornind de la ceea ce auzim despre el, pornind de la ceea ce *se* spune despre el, pornind de la faptul că provine de undeva anume. Faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul originar, a cărui coeziune e obținută prin aceea că ne preocupăm cu toții de un anumit lucru și de lume, este fisurat din prima clipă de flecăreală. Ceea ce înseamnă: fiecare este atent, mai înainte de orice, la celălalt, la felul cum acesta se va comporta sau la ce va spune despre cutare sau cutare lucru. Faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul în impersonalul „se" nu este câtuși de puțin o vecinătate indiferentă în care fiecare îl ignoră pe celălalt, ci o reciprocă ținere sub observație, o secretă pândă mutuală. Acest fel de a fi al faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul se poate strecura peste tot, chiar acolo unde relațiile sunt extrem de apropiate, astfel încât, ca să luăm un exemplu, o prietenie

poate să nu mai fie o implicare comună în lume, o implicare hotărâtă și reciproc eliberatoare, ci o permanentă supraveghere, pusă în joc cu anticipație, a felului în care celălalt înțelege să fie prieten — potrivit cu ceea ce se înțelege îndeobște prin prietenie —, ajungând astfel să verificăm clipă de clipă dacă celălalt ne este sau nu prieten. Iar când se întâmplă ca un astfel de fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul să fie pus în joc de ambele părți, se poate ajunge lesne la discuții și confruntări extrem de dureroase, continuând să credem că în felul acesta suntem prieteni. Posibilitățile privilegiate în care îi este dat să fie faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul sunt așadar din prima clipă suspendate în gol prin flecăreală și curiozitate, nemaiavând în ce anume să se înrădăcineze, așa cum ar trebui s-o facă. A-fi-laolaltă-unul-cu-altul nu mai înseamnă atunci decât a fi în secret unul-împotriva-celuilalt sub masca lui „unul-pentru-celălalt", acesta obținându-și bogăția și presupusa autenticitate doar prin mulțimea vorbelor pe care le emite.

Ambiguitatea, așa cum ni s-a arătat ea în flecăreală și în curiozitate, este un mod de a fi care este propriu stării de des-coperire la nivel cotidian a *Dasein*-ului și prin ea trebuia să devină vizibil cum anume *Dasein*-ul, având tendința de a fi în impersonalul „se", scapă de sub controlul lui însuși și, mai mult decât atât, să devină vizibil faptul că, în preocuparea lui cotidiană, *Dasein*-ul alimentează permanent această tendință, făcând-o să capete proporții.
[388] Atât faptul-de-a-fi orientat către lume, cât și faptul-de-a-fi orientat către ceilalți și către sine însuși sunt astfel disimulate prin impersonalul „se", care se vâră permanent la mijloc.

Dasein-ul aflat în impersonalul „se" este prins, ca să spunem așa, într-o *vâltoare*, iar aceasta îl trage și mai mult în impersonalul „se", rupându-l permanent de lucruri și de el însuși și, vâltoare fiind, îl face permanent să devieze. El se contopește astfel cu impersonalul „se" și în aceas-

tă contopire ni se face cunoscut un alt fenomen: *Dasein*-ul fuge neîncetat de tot ceea ce poate fi originar în faptul-de-a-sălășlui-în și în faptul-de-a-fi-laolaltă.

d) Caracterele căderii, în dinamica ce îi este proprie

Fenomenul căderii, așa cum tocmai l-am pus în evidență ca mod de a fi al *Dasein*-ului, ne arată acum că structura lui are o *dinamică proprie*, ale cărei caractere pot fi acum cu ușurință puse în relief.

Preocuparea nu este nicicând prezentă ca un fapt-de-a-fi-în-lume indiferent, oarecum analog cu pura survenire a lucrurilor, ci faptul-de-a-sălășlui-în ca fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul este contopire cu lumea preocupării. În măsura în care impersonalul „se" este un mod de a fi pe care *Dasein*-ul însuși îl creează, putem spune că o dată cu flecăreala, adică o dată cu nivelul public de explicitare și cu ambiguitatea, se ivește în *Dasein* posibilitatea ca el să nu ajungă la el însuși și să se rateze pe sine, căutându-se pe sine doar în impersonalul „se". Însuși *Dasein*-ul face să se ivească această posibilitate de a fi, cu alte cuvinte el și-o dă lui însuși ca posibilitate a ratării-de-sine. Trebuie avut în vedere că acest mod de a fi specific al căderii nu își capată consistența prin cele ce se întâmplă în cuprinsul lumii sau prin cine știe ce alte circumstanțe mundane; dimpotrivă: *Dasein*-ul însuși, ca *Dasein* supus căderii, este în ființa sa unul ce *ispitește*, în măsura în care el își livrează lui însuși acea posibilitate pe care o numim cădere. Fiind un *Dasein* care se ispitește pe sine în felul acesta, el se instalează ferm în starea sa de cădere, făcând să se ivească ideea greșită că, prin contopirea cu impersonalul „se" și prin flecăreală, lui îi este intrinsec garantată toată bogăția posibilităților lui proprii de a fi. Ceea ce înseamnă: *căderea, ispititoare fiind, este totodată una liniștitoare*. Vedem astfel că *Dasein*-ul simte din ce în ce mai puțin nevoia de a se întreba cum se face că ființa lui

este una aflată în impersonalul „se" și, mai mult decât atât, nu simte în nici un fel nevoia de a modifica această fiin-
[389] ță a lui. Liniștirea pe care o aduce cu sine starea de cădere nu face ca starea de cădere să-și înceteze mișcarea care îi este proprie, ci, dimpotrivă, ea duce la o intensificare abia perceptibilă a acestei mișcări. Având o astfel de ființă — care îi pare de la sine înțeleasă în măsura în care intervine liniștirea amintită — *Dasein*-ul se duce pe sine tot mai mult în *înstrăinarea* de sine însuși, ceea ce înseamnă că liniștirea, care este totodată ispită, este, potrivit sensului ei, una care înstrăinează *Dasein*-ul, în așa fel încât acesta nu își mai lasă deschisă nici o posibilitate de a fi, cu excepția aceleia de a fi în impersonalul „se".

Caracterele acestui fenomen pe care l-am numit dinamică a căderii — și anume *caracterul ispitior*, *liniștirea* și *înstrăinarea* — ne arată limpede următorul lucru: *Dasein*-ul, care, prin esența lui, se irosește în lume, se *împotmolește* în propria lui preocupare. El poate merge atât de departe în tendința lui de a cădea sub dominația lumii încât își blochează posibilitatea de a reveni la el însuși, în sensul că nu mai înțelege deloc o astfel de posibilitate.

Decisiv în ce privește toate aceste fenomene este să le vedem întotdeauna ca moduri de a fi, și anume ca moduri de a fi care sunt primordiale și caracteristice pentru *Dasein*-ul cotidian. Intenția mea nu e aici de a aplica în vreun fel în domeniul moralei cele spuse mai sus, sau altceva de genul acesta. Ea nu este și nu poate fi decât de a pune în lumină aceste fenomene ca structuri ale *Dasein*-ului. Având acest punct de plecare, vom putea — și către aceasta se îndreaptă toate considerațiile făcute aici — să vedem *Dasein*-ul fără să pornim de la vreo teorie despre om; ceea ce înseamnă să putem vedea determinarea fundamentală a ființei lui pornind chiar de la cotidianitatea cea mai nemijlocită, făcând apoi cale întoarsă către structurile fundamentale. Toate fenomenele despre care am vorbit aici — iar tocmai acest lucru este caracteristic pen-

tru impersonalul „se" — nu sunt câtuși de puțin conștiente sau intenționate, ci de la sine înțelese, iar acest de la sine înțeles în care se mișcă *Dasein*-ul ține de modul de a fi pe care îl numim impersonal „se". Faptul că toate acestea sunt de la sine înțelese, inconștiente și realizate fără vreo intenție anume vrea să spună că impersonalul „se" nu des-coperă, ca să spunem așa, mișcările pe care *Dasein*-ul le face în interiorul lui, și aceasta deoarece starea de des-coperire pe care el o configurează este de fapt o acoperire.

e) Structurile fundamentale ale *Dasein*-ului, văzute din orizontul stării de cădere

Structura căderii poate deveni acum, fenomenologic [390]
vorbind, într-atât de clară încât, pornind chiar de la ea, să ajungem să vedem înșeși structurile fundamentale ale *Dasein*-ului. Vom încerca acum, cât mai pe scurt, să obținem măcar orizontul din care trebuie privite aceste structuri fundamentale, așa cum se află ele prefigurate în fenomenul căderii.

Preocupare înseamnă atât a realiza ceva, în sens larg, cu ajutorul privirii-ambientale, cât și a te opri asupra unui lucru, privindu-l numai; în ambele cazuri, preocuparea este fie una liniștită, lipsită de orice grijă, fie cunoaște neliniștea unei griji anume. Nivelarea *Dasein*-ului și dispariția lui în impersonalul „se" nu sunt altceva decât o dezintegrare a lui, care îi rămâne însă acoperită acestuia; spațiul public pe care îl instituie impersonalul „se", ca și cotidianitatea impersonalului „se" sunt cele care realizează această acoperire. Dezintegrarea amintită ia forma unei *de-căderi a D a s e i n-ului din autenticitatea sa*, el ajungând astfel în starea de cădere, așa cum tocmai am caracterizat-o. *Eigentlichkeit*, „autenticitatea", „proprie-tatea" trebuie înțeleasă aici potrivit cu ceea ce spune cuvântul ca atare, și anume ca *Bei-sich-selbst-sich-zu-eigen-haben*, ca un fapt-de-a-te-deține-pe-tine-însuți-în-chip-propriu.

De-căderea pe care o cunoaște *Dasein*-ul este o cădere care îi este constitutivă, în măsura în care el este o ființare ce are caracterul faptului-de-a-fi-în-lume și în măsura în care *Dasein*-ul este „de fiecare dată al meu". O asemenea tendință către cădere, așa cum o are ființa lui, este *a priori* posibilă doar pe temeiul unei *înclinații-irepresibile către ea*. Acest fenomen al înclinației-irepresibile (*Hang*), la care analiza noastră va reveni în cele ce urmează, constituie o structură fundamentală a *Dasein*-ului, pe care o numim *fatalitate* (*Verhängnis*). Termenul „fatalitate" nu este folosit aici în sensul de *factum*, ci semnificația lui este de aceeași factură cu a unor termeni precum „întâlnire" și „cunoaștere", cu alte cuvinte termenul „fatalitate" nu are în vedere aici o anumită stare, ci o structură *existențială*. Fatalitatea nu este altceva decât *fuga D a s e i n-ului din fața lui însuși*, fuga de el însuși, refugiindu-se în lumea pe care el o des-coperă. Înclinația-irepresibilă nu este ceva originar în ființa *Dasein*-ului, ci trimite prin sine însăși la o posibilă *pornire-impetuoasă*. Înclinație-irepresibilă există doar atunci când este o ființare care e determinată prin pornire-impetuoasă. Înclinația-irepresibilă și pornirea-impetuoasă, la rândul lor, trebuie determinate în
[391] chip și mai fundamental* aducând în discuție acel fenomen pe care îl numim *grijă*.

Trebuie să ținem seama de faptul că explicarea acestor structuri ale *Dasein*-ului n-are nimic în comun cu doctrina despre decăderea naturii umane sau cu vreo teorie despre păcatul originar. Ceea ce este prezentat aici este o observație pură a unor structuri, una care stă *înaintea* tuturor celorlalte tipuri de observație, pe care tocmai le-am amintit. Ea trebuie să fie strict delimitată de meditația de factură teologică. Este foarte posibil, și probabil chiar este necesar ca toate aceste structuri să fie cândva reintegrate într-o antropologie teologică; însă nu eu sunt cel

* Cf. *infra*, p. [409] și urm.

care poate judeca cum anume, și asta fiindcă nu înțeleg nimic din cele despre care tratează teologia; eu însumi cunosc, ce-i drept, teologie, însă de aici și până la a înțelege cu adevărat este cale lungă. — Analiza de față este mereu în pericol de a fi greșit înțeleasă, și de aceea voi spune răspicat că aici nu facem o teologie camuflată: analiza noastră nu are, în mod fundamental, nimic în comun cu teologia. Aceste structuri pot foarte bine să fie definitorii pentru felul de a fi al omului sau pentru ideea de omenire, așa cum le înțelege *Kant*, dacă acceptăm, precum Luther, că omul este „înecat în păcat" sau că, dimpotrivă, este în *status gloriae*. Căderea, dezintegrarea, ca și toate structurile de acest gen, n-au în primă instanță nimic de a face cu morala și cu moravurile sau cu alte lucruri de felul acesta.

§ 30. Structura stranietății

a) Fenomenul fugii și al fricii

Înainte de a trece la analiza acestor structuri primordiale ale *Dasein*-ului, trebuie însă explicat cu mai mare acuratețe fenomenul pe care l-am obținut până în clipa de față, și anume *fuga D a s e i n-ului din fața lui însuși*. Și o vom face punând mai întâi în lumină acel ceva *din fața căruia Dasein*-ul fuge în această fugă a sa și punând totodată în evidență, în cuprinsul acestei fugi, o situare afectivă fundamentală a *Dasein*-ului, o situare afectivă care este constitutivă pentru ființa *Dasein*-ului concepută ca grijă și care tocmai de aceea este acoperită cât se poate de bine.

Ne vom întreba: în ce anume constă această fugă a [392]
Dasein-ului din fața lui însuși? Ce este acel ceva *din fața căruia Dasein*-ul fuge? Din punct de vedere formal, se poate răspunde astfel: el fuge din fața unei amenințări. Dar cum face el experiența acestei amenințări și a lucrului care îl amenință? Lucrul care amenință nu este dat

în mod primordial atunci când se fuge din fața lui, ci este dat o dată cu acel ceva în care fuga însăși este fundată, și anume în *frică*. Orice fugă își are temeiul într-un fapt de a-ți fi frică. Însă nu orice retragere din fața a ceva este neapărat fugă și, astfel, fapt de a-ți fi frică.

În conceptul antic de φυγή și în cel medieval de *fuga*, pe care obișnuim să îl traducem prin „fugă", aceste două semnificații se amestecă cel mai adesea. *Fugă* are uneori sensul de a te retrage din fața a ceva, ceea ce nu înseamnă neapărat a fugi, în sensul strict al cuvântului; dar poate însemna și fugă. Faptul de a fugi din fața a ceva își are temeiul într-un fapt de a-ți fi frică, și ca atare acel ceva de care fuga fuge trebuie să devină vizibil în acel ceva de care fricii îi este frică. Felul de a fi al fugii trebuie să devină explicit pornind de la felul de a fi al fricii, adică pornind de la acele structuri de ființă care se găsesc ele însele chiar în frică. Astfel, primul lucru pe care trebuie să-l facem pentru a concepe fenomenologic acest fenomen al fugii *Dasein*-ului din fața lui însuși este să explicăm fenomenul fricii.

Aici trebuie stabilit următorul lucru: fenomenul fricii este un mod de a fi orientat către lume; faptul de a-ți fi frică este întotdeauna legat de lume sau de faptul-de-a-fi-laolaltă. Atât cât a fost el cercetat, fenomenul fricii a fost înțeles întotdeauna — chiar și la nivel factic — în acest sens, iar diferitele modificări pe care frica le cunoaște au fost definite întotdeauna pornind de la acest fapt de a-ți fi frică de un lucru din interiorul lumii. Însă noi tocmai am spus că fuga *Dasein*-ului, ca *Dasein* supus căderii, este fugă din fața lui însuși, deci nu o fugă din fața lumii sau din fața unui anumit lucru din lume. Dacă într-adevăr *Dasein*-ul fuge din fața lui însuși, atunci, riguros vorbind, frica ce fundează această fugă nu poate fi propriu-zis frică, în măsura în care frica este întotdeauna un fel de a fi care, prin esența lui, este legat de cele ce sunt în interiorul
[393] lumii. Cu alte cuvinte: vom ajunge să vedem că analiza tra-

diționlă a fenomenului fricii nu este câtuși de puțin satisfăcătoare, că *frica este un fenomen derivat* și că ea însăși își are temeiul în acel fenomen pe care îl numim *angoasă*.

Angoasa *nu* este un mod al fricii, ci invers: *orice frică își are temeiul în angoasă*. Considerațiile noastre pornesc de la frică și revin apoi la fenomenul angoasei tocmai pentru a înlesni sesizarea lor fenomenologică. Vom trata așadar despre cinci lucruri: 1) despre frică înțeleasă ca fapt de a te înfricoșa în fața a ceva, 2) despre modificarea de ființă a fricii, 3) despre frică în sensul de fapt de a-ți fi frică pentru ceva și fapt de a-ți fi frică pentru un altul, apoi 4) despre angoasă și, 5) despre stranietate.

α) Frica — faptul de a te înfricoșa în fața a ceva, considerat potrivit celor patru momente esențiale ale lui

Acest fenomen a fost cercetat întâia dată de Aristotel în *Retorica* sa, în contextul unei analize a pasiunilor, πάθη.[1] Analiza fricii, așa cum a oferit-o aici Aristotel, și în general analiza pe care el a făcut-o afectelor au influențat în chip hotărâtor concepția stoică și, apoi, concepția lui Augustin și a Evului Mediu. Toate aceste analize ale emoționalului s-au perpetuat apoi, trecând prin Renaștere, când a avut loc o nouă înflorire a doctrinei stoice cu privire la afecte, până în filozofia modernă, unde lucrurile n-au fost duse deloc mai departe. Kant, de pildă, aproape întotdeauna când discută despre aceste fenomene, se mișcă la nivelul definițiilor date de antici. Desigur, nu putem urmări aici mai în amănunt toată această istorie, mai întâi fiindcă ea nu a oferit nimic nou pe lângă cele spuse de Aristotel; vom preciza doar că stoicii au clasificat diferitele modificări ale fricii.

Din punct de vedere teologic, problema fricii este deosebit de importantă în ce privește teoria căinței, a ispășirii, a iubirii de Dumnezeu, a iubirii lui Dumnezeu, [394]

[1] Cf. Aristotel, *Retorica*, B5, 1382 a 20-1383 b 11.

care își are ea însăși temeiul în frică. Pentru a vă orienta în această problematică, vă pot cita cercetarea lui Hunzinger.[2] Ea oferă o scurtă privire de ansamblu asupra dezvoltării acestui concept, deși, în ce privește concepția lui Augustin, lucrarea necesită revizuiri esențiale. În contextul unei teorii generale a afectelor, Toma din Aquino e cel care a tratat exhaustiv despre frică.[3]

Firește, nu pot face aici o interpretare mai amănunțită a analizei lui Aristotel din *Retorica*, căci acest lucru ar fi posibil doar pe temeiul unei înțelegeri reale a principalelor structuri ale *Dasein*-ului însuși; în plus, nu putem ajunge să vedem ceea ce a văzut Aristotel decât atunci când avem noi înșine în minte aceste fenomene. Caracteristic pentru concepția fundamentală a lui Aristotel despre frică este faptul că e pusă în legătură cu sarcinile care îi revin retoricii. Și anume, un vorbitor, pentru a-și impune planul și propunerile sale, sau pentru a face ca sfatul să-i fie favorabil, poate, printre altele, să apeleze la instinctele și pasiunile mulțimii (când vorbește adunării poporului). Astfel, el poate de pildă, pentru a face ca poporul să-l asculte și să încuviințeze acordarea de credite pentru război, să facă în așa fel încât pe ascultători să-i cuprindă frica. Amenințând cu distrugerea statului, el îi face să se înfricoșeze. Această frică care este trezită în ascultători cu o intenție anume îi face să cadă mai ușor la învoială, să găsească mai lesne argumente în favoarea propunerilor făcute și, în cele din urmă, să le accepte. Tocmai această înfricoșare în fața a ceva, înțeleasă ca moment constitutiv al discursului, este analizată de către Aristotel.

Analiza ce urmează este orientată către acea structură de ființă a *Dasein*-ului pe care am pus-o în evidență

---

[2] A. W. Hunzinger, *Das Furchtproblem in der katolischen Lehre von Augustin bis Luther / Problema fricii în învățătura catolică de la Augustin la Luther*, 1906, secțiunea I, caietul al II-lea din *Lutherstudien*.

[3] Toma din Aquino, *S. th.*, II qu. 41–44.

și am elaborat-o până în clipa de față, însă ea se raportează permanent la definiția aristotelică. În fenomenul înfricoșării vom distinge: 1) *lucrul în fața căruia* ne înfricoșăm, 2) felul în care suntem raportați la acel ceva în fața căruia ne înfricoșăm. (Nu avem un termen corect [395]
pentru acesta, de fapt ar trebui spus „ceea ce înfricoșează" sau „înfricoșătorul", dacă pe acesta îl vom înțelege într-un sens structural cu totul formal și nu în vreun sens depreciativ). Apoi, 3) *lucrul pentru care* ne înfricoșăm. Faptul de a te înfricoșa nu este doar o înfricoșare în fața a ceva, ci întotdeauna și o înfricoșare pentru ceva. 4) Trebuie investigate apoi diferitele moduri în care suntem raportați la lucrul pentru care frica se înfricoșează.

În ce privește cel dintâi moment structural, și anume *lucrul în fața căruia* ne înfricoșăm, trebuie spus: lucrul în fața căruia suntem cuprinși de frică are caracterul a ceva care este întâlnit în interiorul lumii; el are caracterul de ființă al semnificativității. Lucrul pe care îl întâlnim în frică și care are caracterul semnificativității este ceva *dăunător* sau, după cum spune Aristotel, este un κακόν, un *malum*, iar el este întotdeauna ceva determinat. Dacă am fi deja în posesia acestui concept, am spune că este ceva istoric, ceva determinat, care pătrunde dintr-o dată în lumea care ne e familiară, aceea a îndeletnicirilor noastre de ordinul preocupării. Decisiv este acum să vedem cum anume este întâlnit acest dăunător; el este întâlnit ca ceva care nu este încă de față, în sensul unei simple-prezențe, ci ca ceva care stă să vină. Trebuie spus apoi că acest ceva care nu este încă prezent, dar care stă să vină — și care are acest tip aparte de prezență — se află, prin esența lui, în *apropiere*, mai exact spus: el este ceva care nu e încă simplu-prezent și care se apropie. Ceea ce se află încă în depărtare nu este, așa cum corect spune Aristotel, ceva care ne trezește cu adevărat frica; căci înfricoșarea în fața lui poate fi suprimată realizând că mai este încă ceva timp până când el va veni, și, în măsura în care se află foarte

departe, putem foarte bine crede că nu va mai veni. Structura pe care o are întâlnirea dăunătorului o constituie tocmai apropierea în care el se află, ca lucru care încă nu e prezent dar care stă să vină. Dăunătorul acesta, fiind unul anume și care nu este încă prezent, tinde prin el însuși să devină prezent, ceva simplu-prezent. Iar ceea ce are o astfel de structură în modul în care este întâlnit îl numim ca fiind *amenințător*. Toate aceste momente structurale ale dăunătorului — și anume faptul că nu este încă prezent dar că stă să vină, că nu este încă de față dar că se apropie — țin de caracterul lui amenințător. Astfel, lucrul în fața căruia ne este frică are caracterul amenințării; el este
[396] un *malum futurum* sau un κακὸν μέλλον, însă sensul lui nu e acela de eveniment a cărui venire este obiectiv constatată, ci este un *futurum* care, apropiindu-se, se face simțit chiar în *Dasein*.

Devine astfel limpede cel de-al doilea moment al înfricoșării: modul în care suntem raportați la amenințător. Acest a-fi-raportat la amenințător este unul din modurile faptului-de-a-fi-incitat de lume, de lumea pe care o întâlnim. A-fi-raportat la amenințător nu înseamnă a ști mai întâi că ceva rău e pe cale să vină și a dubla apoi această cunoaștere a răului cu o doză de teamă, ci înfricoșarea este singurul fel de a fi în care amenințătorul este deschis și accesibil, în așa fel încât el să poată fi întâlnit atunci când, preocupându-ne de lume, suntem „incitați" de către ea. Așa cum corect spune Aristotel (nu textual, dar *de facto*), frica nu este vreo φαντασία în sensul unui fapt-de-a-face-să-se-vadă amenințătorul, ci este ἐκ φαντασίας, adică pornește dintr-un fapt-de-a-face-să-se-vadă acel κακὸν μέλλον, dăunătorul ce se apropie. Desigur, la Aristotel, ca și mai târziu, în scolastică, rămâne nedeterminată — și până la urmă greșit înțeleasă — autentica legătură de fundare dintre această φαντασία și înfricoșarea autentică.

Din cele spuse mai devreme știm însă că, întotdeauna, reprezentarea a ceva care va veni este fundată primordial

tocmai într-un fapt-de-a-fi-incitat și într-un fapt-de-a-face-ca-ceva-să-fie-întâlnit pe care le presupun preocuparea și grija. Într-un anume sens se poate spune că, în primă instanță, nu știu nimic despre amenințător în ființa sa autentică și deplină, ci mai degrabă invers: nu văd și nu pot vedea faptul că ceva reprezintă cu adevărat o amenințare, adică nu pot deține amenințătorul ca atare în înfricoșarea mea decât dacă am, prin tocmai faptul că mă înfricoșez, un acces primordial la acest amenințător. Numai astfel devine cu putință a sesiza apoi în chip tematic, printr-un act de observație, acest amenințător însuși. Dacă un lucru care e amenințător este doar considerat de mine și gândit ca ceva care, în mod obiectiv, va fi la un moment dat, prin aceasta n-am ajuns nicidecum la înfricoșare.

În măsura în care acest amenințător care provoacă frica este de fiecare dată un anumit lucru din lume, el intersectează întotdeauna o anumită preocupare, adică un anumit fapt-de-a-fi-în-preajma și un anumit fapt-de-a-fi-în-lume. El se năpustește asupra unei preocupări care, prin lucrul [397]
de care ea se preocupă, nu este în stare să facă față amenințătorului, cu alte cuvinte — și ajungem acum la cel de al treilea moment — lucrul pentru care ne înfricoșăm atunci când intervine frica este însuși faptul-de-a-fi-în-lume.

Amenințătorul vine întotdeauna să pună în pericol o preocupare dintr-un moment sau altul, mai precis obiectivul pe care îl are o astfel de preocupare. Ajungem astfel să determinăm și cel din urmă moment al înfricoșării, adică felul în care ne raportăm la lucrul pentru care frica se înfricoșează. Preocuparea este pusă în pericol de lucrul care amenință și care este aprezentat în înfricoșare, și prin urmare felul în care suntem situați afectiv devine confuz, ceea ce înseamnă că preocuparea este perturbată. Pusă astfel în pericol, preocuparea nu reușește să mai ducă nimic la bun sfârșit și, în mod caracteristic, e însoțită acum de o neliniște în virtutea căreia, pierzându-și

capul cu totul, ajunge să dea din colț în colț, fiind cu totul perturbate relațiile până acum solide care o ajutau să se orienteze în cuprinsul complexului de trimiteri al lumii ambiante, al acelei lumi pe care până în momentul respectiv ea o cunoștea foarte bine. Acesta e sensul confuziei care intervine mai mult sau mai puțin — desigur, de fiecare dată în grade diferite — atunci când ne înfricoșăm.

β) Modificările fricii

După ce am discutat aceste momente ale înfricoșării, putem acum să ne facem clare modificările de ființă ale fricii. Momentele care sunt constitutive pentru înfricoșarea în fața a ceva cunosc anumite variații, iar din ele rezultă modificările de ființă determinate ale fricii. Am văzut în chip limpede că în amenințător rezidă un moment al insistenței lui, datorat faptului că el se apropie. Apropierea în care el vine (și care ține de structura întâlnirii lui) este un mod extrem în care ceva care nu e încă prezent, adică un „încă-nu", e în genere întâlnit: și anume în așa fel încât el poate apărea în orice clipă. Iar în măsura în care un astfel de amenințător — care, „desigur, nu a sosit încă, dar care poate sosi în orice clipă" — ajunge dintr-o dată să fie prezent pentru cel ce se preocupă, frica devine *spaimă*.

În ce privește amenințătorul, trebuie să facem apoi distincția între apropierea nemijlocită a lucrului care amenință (ca una care este constitutivă pentru orice înfricoșare)
[398] și — diferit de această apropiere nemijlocită a lucrului care amenință — felul în care apropierea însăși este întâlnită, respectiv caracterul ei instantaneu: o grenadă, ca să dăm un exemplu, cade instantaneu pe pământ în apropierea noastră și în momentul acela noi aprezentăm instantaneu apropierea ei nemijlocită, adică explozia ca atare, care poate avea loc de acum în orice moment. Lucrul care ne amenință este în acest caz ceva pe care îl cunoaștem

foarte bine în viața de zi cu zi, iar în exemplul dat, cel puțin, este vorba chiar de așa ceva. Lucrul în fața căruia apare spaima poate fi (și el și este de cele mai multe ori) un lucru pe care îl cunoaștem foarte bine.

Însă dacă, dimpotrivă, amenințătorul nu este numai ceva care vine pe neașteptate, ci, în plus, are caracterul a ceva care ne este cu totul nefamiliar, atunci frica devine *groază*. Iar când un lucru amenințător este întâlnit având acest caracter al groazei și, pe lângă aceasta, îl întâlnim în modul caracteristic spaimei, în speță cu instantaneitatea ei specifică, atunci frica devine *oroare*.

Un lucru din lume care este întâlnit ca ceva amenințător poate fi, dimpotrivă, destul de neînsemnat, însă și atunci el poate modifica înfricoșarea, scoțând la iveală alte momente constitutive ale ei. Este vorba de faptul că modul în care suntem în lume atunci când ne preocupăm poate avea la un moment dat caracterul nesiguranței. O preocupare poate fi nesigură în ce privește lucrul asupra căreia ea se apleacă, în sensul că acest lucru poate fi cu totul nefamiliar pentru ea. În cazul acesta în care amenințătorul pe care îl întâlnim este unul lipsit de însemnătate, înfricoșarea poate avea caracterul cu totul special al îngrijorării, pe care îl vom numi *teamă*. Dar despre aceste fenomene nu vom putea trata aici. În același context ar trebui discutate și celelalte modificări ale înfricoșării precum *timiditatea*, *sfiala*, *neliniștea*, *surprinderea* și așa mai departe. — Trebuie doar să știm că aceste fenomene nu pot fi înțelese decât dacă pornim de la o analiză primordială a înfricoșării și probabil chiar de undeva mai de departe, de la acel ceva în care își are temeiul orice înfricoșare, adică pornind de la angoasă.

γ) Frica în sens de înfricoșare pentru ceva

Trebuie distins apoi de înfricoșarea în fața a ceva un [399]
al treilea moment, și anume *înfricoșarea pentru ceva sau*

pentru un altul. Acest ceva pentru care ne este frică sunt în primă instanță ceilalți, cei cu care suntem laolaltă, ceea ce înseamnă că înfricoșarea pentru ceva, fiind una care se raportează primordial la ceilalți și doar indirect la lucrurile din cuprinsul lumii, este un mod al faptului-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți în ființa lor amenințată; mă tem pentru cutare, și fac aceasta pornind de la lucrul din lume care îl amenință pe acesta. A-ți fi frică pentru un altul este — sau poate fi — un mod autentic de a fi laolaltă cu el pornind de la lume.

Această înfricoșare pentru un altul ca fapt-de-a-fi-laolaltă cu el nu este însă o înfricoșare-laolaltă, deoarece eu mă pot teme pentru altul fără ca el însuși să se teamă; ba poate că abia atunci mă tem cu adevărat pentru el, deoarece el nu vede ceea ce este pentru el un pericol, neavând ochi să-l vadă sau fiind din cale afară de temerar. A-ți fi frică pentru un altul nu înseamnă, ca să spunem așa, a te molipsi de frica lui, de vreme ce el n-are neapărat nevoie să cunoască frica pentru ca mie să-mi poată fi frică pentru el. Lucrul care este în acest caz amenințat și pentru care mi-e frică atunci când mi-e frică pentru un altul este ființa-laolaltă cu el, *Dasein*-ul-său-laolaltă, și astfel și propria mea ființă aflată laolaltă cu el. Însă nu propria mea ființă-laolaltă cu el este cea pentru care mi-e frică în mod direct atunci când mi-e frică pentru un altul, cu alte cuvinte atunci când mi-e frică pentru celălalt nu se poate spune că mi-e frică de fapt pentru mine însumi.

Vedem așadar că faptul de a-ți fi frică pentru un altul este un fenomen cu totul aparte al faptului-de-a-fi-laolaltă și e limpede totodată că acestei înfricoșări îi este constitutiv faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul pornind de la lume; iar acest fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul îi este în așa fel constitutiv înfricoșării încât cel care ființează-laolaltă cu un altul (fiindu-i frică pentru el) este laolaltă cu el tocmai atunci când nu se află în felul lui de

a fi: nici lui nu îi este frică pentru sine atunci când se înfricoșează pentru celălalt și, pe de altă parte, nici celuilalt nu trebuie neapărat să-i fie frică atunci când mie îmi e frică pentru el. A-ți fi frică în felul acesta înseamnă oarecum a anticipa frica celuilalt, fără ca această frică să te privească neapărat pe tine însuți. Nu voi putea trata aici [400] mai amănunțit asupra acestor din urmă conexiuni ce privesc structura faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul.

b) Angoasa și stranietatea

Ne vom apleca acum asupra angoasei, care este cel de-al patrulea fenomen ce are legătură cu analiza fricii. Pe lângă toate aceste modificări ale fricii mai există un fapt de a-ți fi frică ce nu mai poate fi în fond numit astfel. Și este vorba de faptul că lucrul în fața căruia survine frica poate rămâne indeterminat, cu alte cuvinte el nu mai este una sau alta dintre ființările-simplu-prezente din cuprinsul lumii și, în mod corespunzător, faptul-de-a-sălășlui-în ca fapt-de-a-fi-în-preajma nu mai este atins într-un fel anume. Frica aceasta nu mai dă naștere la confuzie, căci nu mai există posibilitatea de a cădea pradă confuziei; confuzia nu poate apărea decât acolo unde preocuparea se dezorientează într-o privință anume, ea intervine la nivelul unui fapt-de-a-sălășlui-în pe care îl deschide privirea-ambientală, la nivelul posibilităților lui factice din lumea ambiantă. Lucrul care reprezintă o amenințare nu mai este un anumit lucru din lume, și totuși nu îi lipsește acea apropiere caracteristică; amenințătorul acesta cu totul nedeterminat se află — și se poate afla — extrem de aproape, sufocându-ne, el poate fi cumplit de aproape și totuși fără să fie prezent cum este orice lucru; el nu este ceva îngrozitor de care ne e frică într-o privință anume, pornind de la o anumită trimitere a lumii ambiante în semnificativitatea ei. Aflându-ne în mijlocul unei lumi cât se poate

de familiare — și nu e nevoie nici măcar să fie întuneric sau să fim singuri, fenomene care însoțesc adesea această stare — ne poate „lovi" angoasa. Spunem atunci că *ne simțim straniu*. În lumea care ne este cea mai familiară nu ne mai simțim acasă, dar nu ca și cum am pierde orientarea pe care o aveam într-un anumit segment din lumea care ne era cunoscută și familiară, nemaisimțindu-ne „acasă la noi" în împrejurimile în care ne aflăm la un moment dat, dar simțindu-ne acasă în altă parte, ci faptul-de-a-fi-în-lume devine pur și simplu, în angoasă, un „ne-acasă" total.

[401] Faptul de a fi cuprins de angoasă în fața a ceva presupune și el un anume lucru în fața căruia survine angoasa, iar întrebarea care se ridică aici este, mai exact spus, aceasta: cum anume trebuie determinat acel ceva în fața căruia angoasa este cuprinsă de angoasă?

După ce angoasa a trecut, noi spunem: „n-a fost de fapt nimic", iar cele spuse exprimă pe de-a-ntregul cele întâmplate. N-a fost nimic; *acel ceva în fața căruia survine angoasa este nimicul*, adică nu este ceva care e prezent pur și simplu în cuprinsul lumii, ceva determinat, nu este ceva din lume, ci, în măsura în care prezența lui poate fi totuși sufocantă în percutanța ei, el este cu mult mai mult decât o amenințare care să stârnească frica, și anume este *lumea în însăși mundaneitatea ei*. Nedeterminarea acelui ceva în fața căruia survine angoasa, cu alte cuvinte a acelui nimic în sensul de „nimic din lume" este, din punct de vedere fenomenal, cu totul determinată. Este lumea în mundaneitatea ei, care, desigur, nu se comportă la fel ca un lucru din lume. Acest nimic care apare ca amenințător este extrem de aproape, astfel încât amenințătorul (mundaneitatea lumii sau lumea ca atare) ne cotropește dintr-o dată tăindu-ne respirația, fără a putea spune despre el: „este cutare lucru".

Pentru acest fenomen cu totul aparte și care este unul extrem de originar există, ca și pentru toate celelalte fenomene înrudite, forme înșelătoare caracteristice, în spe-

ță forme înșelătoare de angoasă care se pot declanșa, de pildă, la un nivel pur fiziologic. Însă posibilitatea ca ele să se declanșeze la nivel fiziologic există numai deoarece această ființare, care este una determinată corporal, poate în genere, pe temeiul ființei ei, să cunoască angoasa și nu deoarece vreun proces de natură fiziologică ar putea-o produce. Spunem de aceea că angoasa care ajunge la un moment dat să se declanșeze este una mereu posibilă și oarecum latentă.

Iar în măsura în care acel ceva de care angoasa se angoasează este nimicul în sens de „nimic mundan determinat", tocmai nimicul acesta face ca apropierea să crească, în speță să crească posibilitatea unei putințe-de-a-fi sau a unei neputințe-de-a-face-ceva-împotrivă. Această absolută neajutorare în fața amenințătorului — dat fiind că el este indeterminat și nu este de fapt nimic — nu deschide nici o cale spre a-i face față; în fața lui suntem cu totul dezorientați. Indeterminarea la nivel mundan a acelui ceva de care angoasa se angoasează este legată în mod [402]
constitutiv de indeterminarea acelui ceva *pentru care* angoasa se angoasează.

Amenințată nu este o preocupare sau alta, ci *faptul-de-a-fi-în-lume ca atare*. Faptului-de-a-fi-în-lume îi aparține însă (iar pentru înțelegerea întregii analize a angoasei este necesar să avem prezent în minte tot ceea ce am discutat până acum) lumea în mundaneitatea ei. Acel ceva în fața căruia survine angoasa și care nu este un lucru mundan este acel-ceva-în-care-sălășluim; el este constitutiv *Dasein*-ului, adică însuși faptului-de-a-sălășlui-în. Acel ceva *în fața căruia* angoasa se angoasează este *acel-ceva-în-care-sălășluim și care e propriu faptului-de-a-fi-în-lume*, iar acel ceva *pentru care* ne cuprinde angoasa este *același fapt-de-a-fi-în-lume însuși*, și anume în a sa stare de des-coperire primordială, care este „neaflarea-acasă". În angoasă, acel ceva în fața căruia survine angoasa și acel

ceva pentru care ne angoasăm nu sunt așadar numai indeterminate la nivel mundan, ci sunt unul și același lucru, mai exact spus în angoasă încă nu ajungem să facem această distincție; *acel ceva în fața căruia survine angoasa și acel ceva pentru care ne angoasăm este D a s e i n-ul.* În angoasă, faptul-de-a-fi-în-lume se deschide ca atare, nu ca un *factum* determinat, ci în *facticitatea* lui. Angoasa nu este altceva decât *situarea afectivă în stranietate.*

Acel ceva în fața căruia și pentru care survine angoasa este *Dasein*-ul însuși, mai exact spus „faptul că sunt"; și eu sunt tocmai în sensul purului fapt-de-a-fi-în-lume. Această factualitate pură nu este factualitatea unei simple-prezențe, a unui lucru, ci ea este un fel de a fi care este constitutiv pentru aflarea într-o situare afectivă. *Dasein*-ul este „simplu-prezent" într-un sens radical, și anume în sensul facticității. El nu se află ca ființare-simplu-prezentă numai în sensul că aceasta este temeiul și baza pentru ca el să fie, ci temeiul lui este unul *existențial*, este temeiul unei stări de deschidere — adică un *abis.* Aceasta este pozitivitatea existențială a nimicului pe care îl aduce cu sine angoasa. Facticitatea, fiind un constituent al existenței, nu este altoită pe o ființare-simplu-prezentă, iar omul nu este existență în sensul de legătură între un suflet (simplu-prezent) și un trup (simplu-prezent), cu alte cuvinte existența*, înțeleasă corect, nu este o legătură între lucruri separate,

* Acesta este, cu siguranță, primul loc în care *Dasein*-ul este determinat, la Heidegger, ca „existență", după ce, cu puține pagini mai sus (mai precis la p. [375]), cuvântul era socotit ca fiind unul la modă și ținând de fleacăreală. Heidegger adaugă că e vorba de existența „corect înțeleasă", ceea ce înseamnă că el dă un nou sens termenului, având în vedere prin el „felul originar de a fi al *Dasein*-ului". Această opțiune terminologică la care asistăm chiar în paginile de față este una cu consecințe importante pentru „analitica *Dasein*-ului" din *Ființă și timp*, ea stând la baza conceperii structurilor *Dasein*-ului ca „existențiali". Asupra sensului pe care Heidegger îl dă termenului, cf. *Ființă și timp*, p. [42].

ci este acel originar fel de a fi care determină ontologic [403]
ființarea despre care vorbim aici. *Dasein*-ul este în așa fel
încât el este acest factic specific, adică *este însăși facticitatea sa*. Faptul că *Dasein*-ul „este" în genere în loc să „nu
fie" nu este o simplă proprietate prezentă în el, ci este un
fapt care poate fi experimentat de el însuși printr-o experiență originară, care nu e nimic altceva decât situarea
afectivă a angoasei. Facticitatea *Dasein*-ului înseamnă: el
este, într-un mod al său de a fi, tocmai acest fapt-de-a-fi,
adică *faptul că el este*, mai exact spus: el este propriul său
„loc-de-deschidere" și propriul său „în".

În angoasă, mundaneitatea ca atare mi se prezintă laolaltă cu al meu fapt-de-a-fi-în-ea, fără ca în acest caz ceva
anume să îmi fie dat ca atare. Mai devreme*, când am făcut analiza conceptului de subiect la Descartes, ne-am referit la afirmația lui că, de fapt, nu am cunoaște vreo afecție
a ființei ca atare. Însă există o astfel de afecție a ființei ca
atare (dacă e să o numim astfel). Angoasa nu este altceva
decât pura experiență a ființei în sensul faptului-de-a-fi-în-lume. Această experiență poate apărea într-un sens cu totul privilegiat — ea nu „trebuie" să apară, căci stă, asemeni
tuturor posibilităților de a fi, sub un „a putea" — în *moarte*, mai exact spus în *faptul-de-a-muri*. Vorbim de aceea
despre o *angoasă în fața morții*, care trebuie radical deosebită de frica în fața morții; căci ea nu este frică în fața
morții, ci este angoasă, adică o situare afectivă a însuși faptului-de-a-fi-în-lume ca atare, a purului *Dasein*. Există astfel posibilitatea ca tocmai în momentul plecării-din-lume,
atunci când lumea și, la fel, un altul, oricine ar fi el, nu ne
mai spun nimic, să ni se descopere faptul că suntem în
lume și lumea ca atare.

Această analiză a angoasei a prezentat un fenomen care,
prin natura lui, nu poate fi obținut în mod forțat și pe care,

* Cf. *supra*, p. [236].

analizându-l, n-a trebuit câtuși de puțin să cădem în cine știe ce sentimentalitate. Ea a evidențiat acest fenomen ca fundament — de ordinul ființei — pentru fuga *Dasein*-ului din fața lui însuși. Acest fenomen al angoasei nu este o descoperire a mea, ci a fost întotdeauna văzut, chiar dacă
[404] nu prin astfel de concepte. Eu nu încerc aici decât să ofer concepte pentru lucruri care în științe — adesea chiar și în teologie — sunt socotite îndeobște nebuloase atunci când se tratează despre ele.

Fenomenul angoasei nu este văzut în chip tematic la Augustin, dar, în fapt, el este avut în vedere într-o scurtă considerație *De metu* dintr-o culegere de *Questionen*, intitulată *De diversis quaestionibus octoginta tribus*[4]. Despre fenomenul angoasei a tratat apoi Luther, în comentariul său la *Cartea Facerii*[5], în contextul tradițional al interpretării lui *contritio* și *poenitentia*. În timpurile mai noi, fenomenul angoasei — văzut mai ales în legătură cu problema păcatului originar — a fost tematizat de Kierkegaard, în excelenta sa scriere *Conceptul de angoasă*[6].

Nu voi putea trata aici mai în amănunt diferitele modificări ale angoasei, modificări ce intervin atunci când fenomenul acesta, fiind neexplicit, este acoperit prin acela al înfricoșării. O vom considera trecând mereu de la starea de des-coperire la cădere. După ce am tratat despre cădere și apoi despre angoasă, ajungem acum la acel fundament ultim al ființei care oferă angoasei în genere, adică faptului-de-a-fi-în-lume, constituția lui originară, adică la fenomenul grijii.

---

[4] Augustinus, *Opera omnia* (Migne P. L. XL, Bd. VI, p. 22 și urm.) qu. 33, 34, 35.

[5] M. Luther, *Enarrationes in genesin*, cap. 3 WW (Erl. Ausg.) *Exegetica opera latina*, tom. I, 177 sqq.

[6] S. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst / Conceptul de angoasă*, 1844, *Ges. Werke* (ed. Diederichs), vol. 5.

c) Explicarea mai originară a căderii și a angoasei (a stranietății) printr-o privire prealabilă asupra constituției fundamentale a *Dasein*-ului ca grijă

Explicarea dinamicii de la nivelul căderii ca fugă a *Dasein*-ului din fața lui însuși ne-a condus către fenomenul angoasei, care este o situare afectivă fundamentală a *Dasein*-ului în raport cu el însuși, și anume în raport cu el însuși în al său pur fapt-de-a-fi; iar acest fapt-de-a-fi trebuie [405]
înțeles aici în sensul pe care l-am evidențiat deja, acela al faptului-de-a-fi-în-lume. Considerațiile pe care le-am făcut mai devreme asupra angoasei au un neajuns fundamental: n-am ajuns să vedem cu adevărat și să formulăm printr-un concept tocmai structura existențială a *Dasein*-ului, angoasa devenind astfel — ca și la Kierkegaard — o problemă psihologică. *Însă angoasa este angoasă chiar în fața acestui fapt-de-a-fi*, astfel că *înfricoșarea în fața acestui fapt-de-a-fi este o înfricoșare pentru acest fapt-de-a-fi.* Ceea ce înseamnă: *Dasein*-ul este ființarea care, în ființa sa, adică în al său fapt-de-a-fi-în-lume, *are ca miză însăși această ființă.* În sensul acesta am vorbit — evidențiind-o totodată — despre identitatea dintre acel ceva în fața căruia survine angoasa și acel ceva pentru care ne angoasăm.

Identitatea aceasta nu trebuie înțeleasă ca și cum în angoasă ar avea loc o fuziune între cele două momente structurale esențiale — acel ceva în fața căruia survine angoasa și acel ceva pentru care ne angoasăm —, ci esența angoasei constă exclusiv în faptul că acel ceva în fața căruia ea survine și acel ceva pentru care ea se angoasează sunt, fiecare dintre ele, chiar ființa *Dasein*-ului însuși. Așadar, în situarea afectivă care este angoasa, *Dasein*-ul apare oarecum de două ori. De altfel, acest mod de a concepe fenomenul în discuție este cât se poate de greșit, iar sensul lui nu poate fi decât acela de a trimite — pregătindu-ne să-l înțelegem cum se cuvine — către un fapt cu totul aparte: *Dasein*-ul este ființarea care, în ființa ei, are ca miză

însăși această ființă. Însă împotriva acestui fapt (care ține de ființa însăși a *Dasein*-ului) pare să vorbească tocmai căderea, care este o fugă a *Dasein*-ului din fața lui însuși. Am văzut totuși, atunci când am discutat despre cădere, că *Dasein*-ul aflat în cotidianitate se „deplasează" de la sine și că tocmai în cotidianitate nu se mai poate spune despre *Dasein* că s-ar afla „la sine". Dar această argumentație era încă una oarbă și nefenomenologică.

Tocmai în cădere, adică în fuga din fața lui însuși, *Dasein*-ul este permanent „prezent" pentru el însuși. Fugind din fața lui însuși, el ajunge, ca să spunem așa, înapoia lui însuși, astfel că *Dasein*-ul aflat în starea de cădere se vede permanent pe sine în chip neexplicit, chiar dacă — în mod fatal — această vedere ia forma unei voințe-de-a-nu-vedea. Iar acel ceva către care *Dasein*-ul, în ființa sa, fuge — adică ființa impersonalului „se" — nu este totuși decât
[406] un mod de a fi al *Dasein*-ului însuși, un mod de a fi care are sensul unui „a-fi-acasă" cu totul determinat. Părăsind stranietatea, *Dasein*-ul caută să ia chipul unui fapt-de-a-fi-în-lume în care să se lase determinat primordial pornind de la lume. Tocmai în impersonalul „se" este *Dasein*-ul starea sa de des-coperire ca stranietate, în modul pe care l-am caracterizat. Conținutul de ființă în discuție nu este, prin cădere, minimalizat, ci căderea devine abia pornind de aici inteligibilă.

§ 31. Grija ca ființă a D a s e i n-ului

a) Determinarea structurii articulate a grijii

Dar oare cum trebuie concepută mai exact în acest moment structura de ființă specifică a ființării în discuție, și anume faptul că ea este o ființare care, în al său fapt-de-a-să-lășlui-în, are ca miză însăși ființa? Terminologic, această structură o determinăm ca *grijă* și spunem despre ea

că este o structură originară în sensul *Dasein*-ului însuși, o structură care desigur că nu ne des-coperă corelația ultimă din ființa *Dasein*-ului — lucru pe care țin să-l subliniez în chip expres — dar care este, ca să spunem așa, fenomenul *penultim* pe care îl tratăm pentru a putea pătrunde în structura autentică de ființă a *Dasein*-ului. *Grija este termenul pentru ființa D a s e i n-ului pur și simplu.* Ea are următoarea structură formală: *ființarea care, în al său fapt-de-a-fi-în-lume, are ca miză însuși acest fapt-de-a-fi.*

Tocmai această stare de fapt prezentă în *Dasein*, pe care îl analizăm privitor la ființa sa, ne arată că „ființa" nu este deloc un concept simplu și nici pe departe cel mai simplu. Aceasta este o eroare a tradiției — probabil cea mai funestă — și ea își are temeiul în faptul că determinarea ființei s-a făcut pornind de la ființare, de la lume, această ființă a lumii, respectiv mundaneitatea, fiind formalizată și făcându-se abstracție de orice lucru din lume determinat, pentru a se putea ajunge astfel la un concept formal.

Determinarea pe care am dat-o structurii grijii ne arată deja că acest fenomen, care concepe deci în chip autentic ființa, prezintă o structură multiplă. În analizele de până acum ale *Dasein*-ului trebuia de aceea — dacă în genere *Dasein*-ul în ființa sa este determinat prin grijă — să avem deja aceste fenomene în câmpul privirii. În fapt, noi am tratat chiar de la început, într-o anumită privință, despre fenomenul grijii (*Sorge*), în măsura în care am vorbit despre preocupare (*Besorgen*) ca un adevărat mod de a fi al faptului-de-a-fi-în-lume. *Preocuparea însăși este doar un mod de ființă al grijii*, și anume în măsura în care grija este caracterul de ființă al unei ființări determinate în chip esențial prin faptul-de-a-fi-în-lume, mai bine spus grija ca structură a *Dasein*-ului este faptul-de-a-sălășlui-în ca preocupare. Grija care ființează în lume este *eo ipso* preocupare. Expresia pe care o folosim pentru determinarea structurii formale a grijii, anume „are ca miză ființa" — trebuie acum mai exact determinată. [407]

Faptul că „*Dasein*-ul are ca miză propria sa ființă" presupune înainte de toate că în acest *Dasein* rezidă ceva precum un fapt-de-a-fi-în-afara-ta-exercitându-te asupra a ceva (*Aussein auf etwas*); *Dasein*-ul este în afara sa exercitându-se asupra ființei sale, asupra înseși ființei sale, și aceasta tocmai pentru „*a fi*" ființa sa. *Grija este ca atare ființă-pentru acest fapt-de-a-fi-în-afara-ta-exercitându-te asupra ființei, o ființă care este însuși acest fapt-de-a-fi-în-afara-ta.* Acest lucru trebuie înțeles astfel: *Dasein*-ul, așa zicând, se *anticipează* pe sine. Dacă ființa *Dasein*-ului este cea pe care grija o are ca miză, aceasta înseamnă că *Dasein*-ul și-a anticipat constant și din capul locului ființa sa proprie, chiar dacă nu în sensul unei conștiințe teoretice cu privire la ea. Structura cea mai intimă a acestei griji a *Dasein*-ului pentru ființa sa poate fi concepută formal ca *fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși al D a s e i n-ului însuși.* Acest fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși, propriu *Dasein*-ului, trebuie însă să-l înțelegem în corelație cu structurile puse deja până acum în lumină. Acest a-fi-înainte nu este un proces psihic oarecare sau o proprietate a unui subiect, ci un moment al ființării care, potrivit sensului său, este în lume, adică, potrivit caracterului său originar de ființă, în măsura în care ea este, în genere, *din capul locului în-preajma a ceva*, și anume în-preajma lumii. Obținem
[408] astfel structura integrală a grijii, înțeleasă în sens formal: *faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși, propriu D a s e i n-ului în al său fapt de a fi din capul locului în-preajma a ceva.* Această structură formală a grijii răzbate în orice comportament. Dar trebuie spus că există diferite moduri ale momentelor structurale izolate ale grijii, astfel încât ea poate da naștere felurilor de a fi precum *pornirea-impetuoasă* și *înclinația-irepresibilă.* Va trebui să ne aducem în minte în chip mai exact aceste două fenomene, pentru a înțelege apoi cum se alcătuiește, pornind de la această structură originară a *Dasein*-ului ca grijă, *integralitatea*

specifică a fenomenului *Dasein*. Integralitatea *Dasein*-ului nu trebuie obținută prin combinarea diferitelor moduri de a fi și prin punerea lor ulterioară în legătură, ci invers, în așa fel încât o dată cu grija să aflăm acel fenomen pornind de la care pot fi înțelese acum diferitele moduri de a fi ca moduri *ale ființei*, și anume să fie înțelese ca grijă.

Grija are caracterul formal al faptului-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-fiind-din-capul-locului-în-preajma a ceva. Acest a-fi-înainte este structura în virtutea căreia grija este întotdeauna *grijă pentru* ceva și anume în așa fel încât *Dasein*-ul, atunci când se preocupă de ceva, pe parcursul oricărei acțiuni, achiziționări sau produceri a ceva determinat, se preocupă totodată și de *Dasein*-ul său. Acest fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși înseamnă tocmai că grija sau *Dasein*-ul aflat în grijă *și-a aruncat înaintea lui însuși* propria ființă sub forma unei *facticități existențiale*. Faptul-de-a-fi-în-afara-ta-exercitându-te asupra ființei proprii, ca ființă pe care *Dasein*-ul o are ca miză, se împlinește din capul locului printr-un *fapt-de-a-fi-în-preajma* a ceva, și anume pornind de la un *fapt-de-a-sălășlui-din-capul-locului-în-lume-și-de-a-fi-în-preajma-a-ceva*. (Faptul-de-a-sălășlui-în este de aceea constitutiv pentru orice fel de a fi care este propriu *Dasein*-ului — chiar și pentru *Dasein*-ul autentic!) Prin structura care este „faptul-de-a-fi-în-afara-ta-exercitându-te-asupra-a-ceva" pe care încă nu îl deții — acest fapt-de-a-fi-în-afară având loc însă printr-un fapt-de-a-fi-în-preajma, care este *eo ipso* un fapt-de-a-fi-în-afară — își face apariția fenomenul faptului-de-a-nu-deține-încă acel ceva asupra căruia mă exercit și care este în afara mea. Acest fenomen al faptului-de-a-nu-deține-încă acel ceva din afara mea asupra căruia mă exercit îl numim *indigență*. Nu e vorba pur și simplu de a nu deține ceva în mod obiectiv, ci, întotdeauna, de a nu deține ceva în direcția căruia sunt în afara mea și asupra căruia mă exercit, și abia prin aceasta se

[409] constituie indigența, faptul că ceva îmi lipsește și că am nevoie de el. Această structură fundamentală a grijii va fi legată apoi, ducând interpretarea noastră mai departe, de acea constituție de ființă pe care o vom putea atunci înțelege ca fiind *timpul*. Dar mai înainte de aceasta trebuie să punem în relief câteva structuri care sunt prezente în grija însăși și care au legătură cu tot ceea ce am aflat până în clipa de față pe parcursul analizei *Dasein*-ului.

b) Fenomenul pornirii-impetuoase și al înclinației-irepresibile

Cele două momente structurale — faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși și faptul-de-a-fi-dintotdeauna-în-preajma a ceva — au în ele un caracter enigmatic, care este propriu grijii și care, așa cum vom vedea, nu este altceva decât *timpul*: e vorba de caracterul specific al lui „înainte" sau „înaintea". Trebuie spus că acest *caracter de „înainte"*, anume faptul că *Dasein*-ul este mereu înaintea lui însuși și în-preajma a ceva — iar aici ni se prezintă două fenomene diferite — e cel care determină modurile concrete de a fi pe care le-am cunoscut deja. Înainte de a înțelege, respectiv de a explicita vreunul dintre modurile amintite de a fi pornind de la acest caracter de „înainte", să ne clarificăm două fenomene care sunt strâns legate de grijă, anume *pornirea-impetuoasă și înclinația-irepresibilă*.

Grija — având structura indicată mai înainte, aceea a faptului-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-și-dintotdeauna-în-preajma a ceva — este condiția de posibilitate pentru pornirea-impetuoasă și pentru înclinația-irepresibilă, iar nu invers: ea nu se compune din aceste două fenomene. Pornirea-impetuoasă are caracterul unei „direcții" către ceva, iar acest „către-ceva" face manifest în ea momentul unei nevoi, moment care provine din însuși acest „către". Por-

nirea-impetuoasă este un „către-ceva" care livrează el însuși impulsul prezent aici. Privită din perspectiva grijii, pornirea-impetuoasă face manifest caracterul de nevoie amintit, precum și un fapt-de-a-fi-în-afara-ta-exercitându-te-asupra-a-ceva. Grija se modifică și se află precumpănitor în aceste două momente structurale. În pornirea-impetuoasă (*Drang*), grija e cea care reprimă (*verdrängt*). Iar reprimarea pe care ea o exercită privește, în acest caz, restul momentelor structurale din cuprinsul grijii, care nu dispar cu totul, ci, în pornirea-impetuoasă, continuă să fie prezente ca momente *reprimate*, adică întotdeauna, în măsura în care *Dasein*-ul este determinat prin starea de des-coperire, ca momente *acoperite*. În pornirea-impetuoasă, în măsura în care ea ajunge să fie modul primordial de a fi al *Dasein*-ului, este reprimat faptul-de-a-fi-deja-în-preajma a ceva, precum și lucrul în-preajma căruia suntem, dar tot la fel de mult este reprimat și faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși, ca unul explicit. Cu alte cuvinte, în pornirea-impetuoasă grija nu mai este decât preocupare de a ajunge „la cutare lucru, restul nemaicontând"; pornirea-impetuoasă ca atare ne întunecă, ea ne face orbi. Obișnuim să spunem: „dragostea te orbește". Când spunem aceasta, înțelegem dragostea ca pornire-impetuoasă, punând în locul ei un cu totul alt fenomen; însă tocmai dragostea ne face să vedem. Pornirea-impetuoasă este un mod de a fi al grijii, este *grija nedevenită încă liberă*, iar nu grija este pornire-impetuoasă. Faptul că grija nu a devenit încă liberă înseamnă: în pornirea-impetuoasă, structura deplină a grijii nu a ajuns încă în ființa ei autentică; căci pornirea-impetuoasă este, desigur, doar grija de a ajunge „la cutare lucru" și aceasta cu orice preț, fiind orbi față de orice altceva. A tinde „către cutare lucru, restul nemaicontând" este o formă modificată a grijii. [410]

Diferită de pornirea-impetuoasă este *înclinația-irepresibilă*. Ea este, la fel, o formă modificată a grijii. În înclinația-irepresibilă rezidă grija, însă este prezentă în alte

momente structurale ale ei, și anume tocmai în acela pe care constrângerea îl reprimă: în faptul-de-a-fi-deja-în-preajma a ceva. Așa cum impulsul pornirii-impetuoase este doar „către aceasta cu orice preț", înclinația-irepresibilă are și ea un asemenea „doar atât", în sensul că ea este „din capul locului doar în-preajma a ceva". Înclinația-irepresibilă este un fapt-de-a-fi-în-afara-ta-exercitându-te asupra a ceva, prin care *Dasein*-ul rămâne departe de el însuși, tocmai în măsura în care se află în-preajma a ceva. Va trebui să ne ferim să confundăm aceste două structuri, înclinația-irepresibilă și pornirea-impetuoasă: „a fi din capul locului doar în-preajma a ceva", așa cum se întâmplă în cazul înclinației-irepresibile, înseamnă, ce-i drept, și a tinde „către ceva", însă al său „către" nu vine dintr-un impuls, ci este un „către" care provine din atracția exercitată de lucrul în preajma căruia ne aflăm. Iar așa cum pornirea-impetuoasă acoperă în anumite privințe ființa grijii, făcând-o inaccesibilă, în sensul reprimării de care am vorbit mai devreme, tot la fel o acoperă și o face inaccesibilă și înclinația-irepresibilă: grija prin care „nu facem decât să ne lăsăm atrași de ceva" îi suprimă grijii [411] posibilitatea faptului-de-a-fi-înaintea-lui-însuși, cel originar și autentic.

Pornirea-impetuoasă nu este încă grija devenită liberă, iar înclinația-irepresibilă, dimpotrivă, este grija deja legată de acel ceva în-preajma căruia ființa sa este. Atât înclinația-irepresibilă, cât și pornirea-impetuoasă sunt, o dată cu grija, constitutive pentru orice *Dasein*. Înclinația-irepresibilă nu poate fi eradicată, și, tot așa, pornirea-impetuoasă nu poate fi distrusă, însă anumite posibilități ale înclinației-irepresibile și ale pornirii-impetuoase pot fi foarte bine modificate și corectate potrivit cu posibilitatea autentică a grijii: grija încă nedevenită liberă, grija legată, așa cum o aflăm în pornirea-impetuoasă, poate fi eliberată, dar nu în sensul că înclinației-irepresibile i se dă frâu liber, ci în sensul că este împlinită în varianta gri-

jii autentice. Aceste două structuri — înclinația-irepresibilă și pornirea-impetuoasă — dacă știm să le vedem și să le înțelegem cum trebuie, sunt înțelese întotdeauna în sensul grijii, fără să putem spune însă că grija este un fenomen compus din cele două, din înclinația-irepresibilă și din pornirea-impetuoasă.

c) Grijă şi stare de des-coperire

Dasein-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume îi aparține *starea de des-coperire*. Împlinirea la nivelul unui fapt-de-a-fi a acestui moment este *înțelegerea.* Starea de des-coperire este o determinație a ființei *Dasein*-ului, potrivit căreia el este întotdeauna în-preajma a ceva, în așa fel încât însuși faptul-de-a-fi-în-preajma acestui lucru devine *apt de privire*. Fenomenul stării de des-coperire se arată și el în mod primordial în cuprinsul grijii. Grija este caracterizată prin stare de des-coperire.

Momentul lui „asupra-a-ceva", cel al lui „a-fi-din-capul-locului-în-preajma a ceva" și al lui „înaintea" sunt niște fenomene care au, toate, caracterul stării de des-coperire; ele sunt *apte de privire* (*sichtig*) nu în sensul că ar fi ele însele tema unei vederi, ci în sensul că dețin în ele însele o *privire* (*Sicht*). Pornind de la această constituție cu totul specifică a *Dasein*-ului putem înțelege foarte bine, după câte văd, un gând vechi despre *Dasein*, și anume interpretarea conform căreia *Dasein*-ului uman îi aparține o *lumen naturale*. *Dasein*-ul are de la sine, prin natura lui, prin ceea ce el este, o lumină; el este în sine în- [412]
suși determinat prin lumină. Ceea ce înseamnă, dacă stăm să explicăm cele spuse, că un simplu lucru, o piatră, n-are în sine lumină, cu alte cuvinte ceea ce ea este, precum și felul în care ea este raportată la mediul ei ambiant — în măsura în care se poate vorbi în genere de un mediu ambiant al pietrei — este lipsit de o privire. Nici măcar nu se poate spune că e întuneric, în măsura în care întunericul este,

după cum bine știm, negativul luminii. Întuneric nu există decât acolo unde lumina este posibilă. Felul de a fi care este propriu unui simplu lucru stă dincolo — sau dincoace — de lumină și întuneric. Dimpotrivă, ideea potrivit căreia *Dasein*-ului uman îi aparține *lumen naturale* vrea să spună că *el este în sine însuși luminat*, anume că, aflându-se în-preajma a ceva, el vede acest ceva și este el însuși acest fapt-de-a-fi-în-preajma cutărui lucru. Cu fenomenul stării de des-coperire nu obținem, așa zicând, nimic altceva decât conceptul, categoria acestei structuri a ființei *Dasein*-ului, mai exact spus un fenomen pe care în chip evident îl avea în vedere și vechea explicitare a *Dasein*-ului prin *lumen naturale*.

Grija este caracterizată ca stare de des-coperire, ceea ce înseamnă că înțelegerea este întotdeauna o înțelegere ce pune în joc o privire; iar aici trebuie spus că înțelegerea, așa cum am determinat-o mai devreme, poate primi o nouă semnificație dacă o privim relativ la grija însăși. În vorbirea obișnuită, cuvântul „înțelegere" (*Verstehen*) îl folosim atunci când spunem, de pildă: „*er versteht Menschen zu behandeln*" („el se pricepe să trateze cu oamenii") „er versteht zu reden" („el se pricepe să vorbească"). A înțelege înseamnă aici un „*a putea*", iar „a putea" înseamnă: *a avea în sine posibilitatea de a face un anumit lucru*; mai exact spus (în măsura în care aici este vorba despre *Dasein*) acest lucru nu înseamnă nimic altceva decât *a fi însăși posibilitatea de a face un anume lucru*. *Dasein*-ul, ca grijă, ca fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-fiind-din-capul-locului-în-preajma a ceva, nu are numai posibilitatea de a face ceva — o posibilitate pe care o poate prinde din zbor când și când și pe care apoi o poate ușor părăsi, putând fi foarte bine și fără ea —, ci, în măsura în care el este, *Dasein*-ul însuși nu este nimic altceva decât *ființă posibilă*. *Dasein*-ul care sunt eu însumi de fiecare dată este determinat în ființa sa de faptul că pot spune despre el: „*eu sunt*", *ceea ce înseamnă* „*eu pot*". Numai întru-

cât această ființare care este *Dasein*-ul e determinată prin acest „eu pot", ea își poate crea și procura posibilități, [413] aceste posibilități nefiind altceva decât anumite ocazii, mijloace de a face ceva și așa mai departe. În orice preocupare și în orice ființare determinată prin grijă rezidă *a priori* acest fel de a fi al lui „eu pot"; iar acest „eu pot" este întotdeauna, în calitatea lui de constituție de ființă a *Dasein*-ului, un „eu pot" de ordinul înțelegerii. Pe parcursul unei preocupări eu pot face un lucru sau altul, adică pot face și un lucru și celălalt sau, dimpotrivă, pot să nu-l fac nici pe unul și nici pe celălalt. Iar aici trebuie știut că fenomene precum „sau – sau", „atât – cât și" sau „*și* unul *și* celălalt" intră într-o construcție a cărei structură o putem vedea și în care nu „și"-ul este primordial (adică acel „*și* unul *și* celălalt") și cu atât mai puțin acel „și" prin care se realizează o enumerare în manieră pur teoretică. Când spun, de pildă: „îmi iubesc tatăl *și* mama", „și"-ul care apare aici nu are câtuși de puțin semnificația unei însumări, ca și cum aș spune „scaunul și tabla": acest „și" este unul cu totul deosebit — el este, în cazul de față, unul ce exprimă sentimentul iubirii. Așadar, sensul primordial al lui „și" este unul orientat către grijă, către „eu pot". Însă, mai exact spus, nu acest „și" este elementul primordial, ci „sau – sau"; doar deoarece există un „sau-sau" există un „atât – cât și" și un „și" în preocupare. Din păcate nu pot insista mai mult aici asupra structurilor acestor conexiuni. *Dasein*-ul este în sine însuși ființă-posibilă. Rămâne să mai arătăm în ce mod *Dasein*-ul este propria lui posibilitate și propriile lui posibilități.

d) Grija și caracterul de „prealabil" prezent în înțelegere și explicitare (deținerea-prealabilă, privirea-prealabilă, conceperea-prealabilă)

Înțelegerea nu este un fenomen primordial al cunoașterii, ci un mod al faptului-de-a-fi raportat la ceva — care

este unul primordial —, al faptului-de-a-fi raportat la lume și la sine însuși. Acest fapt-de-a-fi raportat la ceva va fi abia acum determinat pe de-a-ntregul, și anume prin „eu-pot". Inteligibilității a ceva îi corespunde, în chip co-
[414] relativ și în mod necesar, acest „eu pot"; invers, un lucru de care ne putem preocupa, și care este ca atare unul inteligibil, este un lucru care poate face obiectul grijii și al preocupării. Înțelegerea, luată aici exclusiv în sensul discutat mai devreme, și anume ca mod al faptului-de-a-fi raportat la (*Sein-zu*), în măsura în care aceasta este un fel de a fi al *Dasein*-ului, are caracterul grijii. Aceasta înseamnă însă: înțelegerea și, cu atât mai mult, modul în care se împlinește ea — adică explicitarea — sunt determinate pornind de la acest fel de a fi al *Dasein*-ului, adică pornind de la grijă. În acest fenomen al grijii ca fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-fiind-din-capul-locului-în-preajma rezidă caracterul de „*prealabil*". Tocmai explicitarea, în calitatea ei de mod de a fi al înțelegerii — și astfel al grijii — este determinată de acest caracter de „prealabil".

Orice explicitare, în calitatea ei de *desemnare a ceva ca ceva*, explicitează în interiorul unui fapt-de-a-fi-din-capul-locului-în-preajma a ceva, respectiv în-preajma unui lucru despre care se vorbește. Lucrul despre care se vorbește este într-un anume sens des-coperit din capul locului și este anticipat pentru o pre-înțelegere primordială ca fiind cutare lucru sau altul; el stă în mod necesar într-o anumită inteligibilitate, care de cele mai multe ori este una provizorie. Explicitarea, ca fel de a fi al *Dasein*-ului, adică al grijii și astfel al faptului-de-a-fi-înaintea-lui-însuși, are de fiecare dată o *deținere-prealabilă* a sa, prin care, înainte de a face vreun pas mai departe — ea fiind chiar terenul pentru acest pas — înțelege dinainte lucrul despre care se vorbește. Acestei deținere-prealabile, adică determinării preliminare a acelui ceva despre care este vorba, îi aparține totodată, prin ființa sa — în măsura în care explicitarea este desemnare a ceva ca ceva — o anu-

mită *privință* sub care este pus acel ceva despre care urmează să se vorbească în explicitare, acel ceva ce trebuie discutat. Ceea ce este pus în deținerea-prealabilă este vizat într-un fel sau altul în orice vorbire și în orice explicitare. Acel ceva *în privința căruia* este vizat ceea ce este pus în deținerea-prealabilă, în privința căruia el este văzut și prin relație cu care el ajunge în orizontul privirii îl numim *privire-prealabilă*. Aceste două momente constitutive determină, în sfera explicitării, felul în care ceea ce este tematic este instituit dinainte ca fiind un lucru sau altul și în ce perspectivă anume, și aceasta înaintea oricărei discutări a lui. Prin deținerea-prealabilă și prin privirea-prealabilă este indicat dinainte care dintre complexele de semnificație posibile din cuprinsul domeniului tematic pot fi și trebuie aduse în prim-plan. Ele indică dinainte complexele de semnificație care ajung la nivel de concept în discursul explicitativ și mai cu seamă în discursul științific. Ceea ce înseamnă că astfel este prefigurat *setul de concepte* care corespunde acestei explicitări determinate și acestei teme particulare. Această prefigurare, care aparține structurii explicitării, este *conceperea-prealabilă*. Explicitarea poate fi înțeleasă în aceste structuri fundamentale ale ei numai atunci când s-a înțeles că ea este un fel de a fi al *Dasein*-ului, un mod al faptului-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-fiind-din-capul-locului-în-preajma. [415]

Cele trei momente structurale — deținerea-prealabilă, privirea-prealabilă și conceperea-prealabilă — aparțin în chip esențial oricărei explicitări, chiar și celei de factură științifică, și aceasta deoarece explicitarea e modul în care este înțelegerea, iar aceasta are felul de a fi al grijii, grija fiind în ea însăși faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-fiind-din-capul-locului-în-preajma a ceva. Explicitarea este fundată așadar în structura *Dasein*-ului. Orice hermeneutică, orice elucidare a diferitelor posibilități ale explicitării trebuie să revină la această structură fundamentală și prin aceasta la constituția de ființă a *Dasein*-ului. Nu

numai orice hermeneutică, în sensul de teorie a explicitării, ci orice explicitare istorică concretă are nevoie, dacă pretinde să fie una la obiect, să mediteze în permanență dacă ceea ce ea, ca explicitare, a luat în deținerea-prealabilă, în privirea-prealabilă și în conceperea-prealabilă a fost însușit în chip explicit sau doar apucat la întâmplare. Aceste fenomene date o dată cu orice explicitare, ca deținere-prealabilă, privire-prealabilă și concepere-prealabilă, sunt, în orice explicitare, un lucru de la sine înțeles, sunt fenomene prea bine știute și cunoscute, dar care sunt totodată incomode în de la sine înțelesul lor și pe care credem că la o adică le putem ignora; însă pornind mai întâi de la acest „de la sine înțeles" se decide de fiecare dată tipul și gradul de științificitate al oricărei interpretări și nu pornind de la cantitatea de material adus în discuție ca dovadă în sprijinul unei anumite interpretări.

[416] Orice discurs, ca discurs ce se exprimă pe sine, se exprimă *pe sine*, adică *Dasein*-ul însuși, *pe sine* ca fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-fiind-din-capul-locului-în-preajma a ceva. Orice discurs, în calitatea lui de exprimare de sine cu privire la ceva, vorbește întotdeauna pornind de la această pre-înțelegere care vine să determine dinainte acel ceva despre care se vorbește în discurs, privința anume în care se vorbește, ca și tipul de prezență posibil al semnificației. De aici nu trebuie însă trasă concluzia că *Dasein*-ul vorbește exprimând întotdeauna felul în care vede el lucrurile, că orice explicitare ar fi în primă instanță subiectivă. Dimpotrivă, aceasta înseamnă că, atunci când se exprimă prin vorbire, *Dasein*-ul vorbește pornind întotdeauna de la un nivel de explicitare dat dinainte, și pornește în mod necesar de la el, pentru *Dasein*-ul însuși fiind de la bun început și în mod necesar des-coperite, într-un fel sau altul, lumea și el însuși. Așa stau, în chip esențial, lucrurile, și numai de aceea poate exista acoperire, care ia naștere prin flecăreală și printr-o ființă-raportată-la ceva care

nu mai este una originară, existând însă și o *redes-coperire* și *o des-coperire dusă mai departe*. Necesitatea redes-coperirii își are temeiul în *Dasein*-ul însuși, și anume în acel fel de a fi care îi este propriu și pe care îl numim cădere.

Atunci când, în studiul istoriei, anumiți istorici cu adevărat geniali ajung să conceapă într-un mod originar ceea ce fusese interpretat mai înainte, aceasta nu ține de dispoziția lor de moment, ca și cum ar trebui să fie iarăși modificat ceea ce se înțelesese la un moment dat printr-un lucru, ci pur și simplu prin aceasta se realizează o „distrugere" a ceea ce fusese înainte, într-un fel sau altul, des-coperit, dar care a căzut din nou pradă căderii. Astfel că este absurd să legăm cercetarea istorică de ideea că ea ar putea, ca să spunem așa, să se împlinească într-un singur moment, așa încât să se poată ști o dată pentru totdeauna cum a fost în istorie. Această idee de obiectivitate n-are în chip esențial nimic în comun cu istoria. Însă prin aceasta devine clar că cercetarea și știința nu reprezintă ele însele decât posibilități de a fi ale *Dasein*-ului și de aceea ele și stau în chip necesar la baza modificărilor de ființă ale *Dasein*-ului, ca unele care, la nivel factic, sunt mai mult sau mai puțin și în chip necesar expuse căderii sau, atunci când nu și-au elaborat un „aparat" sau ceva de genul acesta, se pierd în flecăreală. Dacă orice cercetare și știință [417]
poartă în sine și este în chip necesar această posibilitate a căderii, se poate înțelege și de ce filozofia este întotdeauna în chip necesar și puțină *sofistică*, în sensul că ea, ca formă de împlinire a *Dasein*-ului, este în felul acesta pusă în pericol.

Prin cercetarea acestui fenomen al explicitării a devenit limpede în ce fel structura grijii — și mai cu seamă caracterul de „prealabil" — pot fi aflate până și în cele mai izolate forme de împlinire ale acestor feluri de a fi ale *Dasein*-ului însuși. O dată cu fenomenul grijii am adus astfel în prim-plan structura fundamentală pornind de la care trebuie văzute acum fenomenele explicate până

în momentul de față. Structura de „prealabil" a grijii și în special a înțelegerii a devenit vizibilă, însă ea nu va fi elucidată decât atunci când vom putea răspunde ce înseamnă de fapt *faptul-de-a-fi* din acest fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși și din faptul-de-a-fi-în-preajma.

e) Fabula despre *Cura* ca atestare a unei explicitări de sine originare a *Dasein*-ului

Enunțul potrivit căruia structura de ființă a *Dasein*-ului este grija este o *explicitare de sine fenomenologică, nu una preștiințifică*, cum este de pildă enunțul: „Viața este grijă și osteneală." Dimpotrivă, prin cea dintâi propoziție este vizată o structură fundamentală, din care enunțul amintit nu redă decât un aspect nemijlocit cotidian. Însă ea poate fi și trebuie totodată concepută ca definiție a omului, în măsura în care avem ca temă *Dasein*-ul. Această interpretare a *Dasein*-ului pe linia fenomenului grijii nu este nici ea scornită de mine și, de asemenea, nu este expresia unui anumit punct de vedere filozofic — căci eu nu am vreo filozofie —, ci ea se impune pur și simplu din analiza lucrurilor. Nimic nu este pus aici, prin tot ceea ce spunem, în seama lucrurilor, adică a *Dasein*-ului, ci totul este extras din lucrurile însele (din *Dasein*-ul în-
[418] suși); *Dasein*-ul este el însuși o ființare care se explicitează și se exprimă pe sine prin vorbire. Sunt deja șapte ani de când, cercetând aceste structuri în încercarea de a ajunge la fundamentele ontologice ale antropologiei augustiniene, m-am izbit de fenomenul grijii. Ce-i drept, Augustin și în genere antropologia creștină antică nu cunosc în chip explicit acest fenomen și nici termenul ca atare, chiar dacă la Seneca, precum și în Noul Testament, după cum bine știm, *cura*, grija joacă deja un rol. Însă, ulterior, într-o veche fabulă, am dat peste o explicitare de sine a *Dasein*-ului în care el se vede pe sine însuși ca grijă. Asemenea explicitări au în primul rând avantajul că

sunt extrase dintr-o privire originară și naivă asupra *Dasein*-ului însuși și de aceea — cum știa deja Aristotel — joacă un rol deosebit de pozitiv pentru orice interpretare.

Această veche fabulă este a două sute douăzecea dintre fabulele lui Hygin și poartă titlul *Cura*. Dați-mi voi să v-o comunic pe scurt:

Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.
dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
«tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo.»

În traducere: „O dată, când Grija trecea peste un râu, văzu niște lut: căzând pe gânduri, luă o bucată din acel lut și începu să-i dea chip. În timp ce se gândea la ceea ce crease, Jupiter trecu pe acolo. Grija îl rugă să pună duh [419]
în bucata de lut care prinsese chip. Jupiter se învoi bucuros. Însă când ea voi să-i dea făpturii numele ei, Jupiter se împotrivi și ceru ca aceleia să i se dea numele lui. Pe când Grija și cu Jupiter se sfădeau în privința numelui, apăru și Pământul (*Tellus*), dorind ca făpturii să-i fie dat numele lui, de vreme ce el era cel ce-i împrumutase o bucată din trupul lui. Cei prinși în ceartă îi cerură lui Saturn să le fie judecător. Iar Saturn le aduse la cunoștință această hotărâre ce părea cât se poate de dreaptă: « Tu, Jupiter, deoarece i-ai dat duhul, îl vei primi înapoi la moartea ei;

tu, Pământule, deoarece i-ai dăruit trupul, îl vei primi pe acesta înapoi. Însă deoarece Grija e cea care, prima, a dat chip acestei făpturi, se cuvine ca, atâta vreme cât ea trăiește, să fie stăpânită de Grijă. Iar în privința numelui, deoarece el este pricina sfadei voastre, se cuvine ca făptura aceasta să se cheme *homo*, de vreme ce este făcută din *humus* (pământ). »"

În această explicitare naivă a *Dasein*-ului, lucrul uimitor pe care îl putem observa este că privirea este orientată aici către *Dasein* și că, în el, pe lângă corp și spirit, este văzut și ceva precum „grija"; grija e un fenomen ce îi este atribuit acestei ființări atâta vreme cât ea trăiește, adică este atribuit *Dasein*-ului, pe care în considerațiile noastre prezente îl înțelegem ca fapt-de-a-fi-în-lume. Konrad Burlach, cel prin care am și ajuns de altfel la această fabulă, a tratat pe larg despre acest lucru.[1] Burdach arată că Goethe a preluat fabula lui Hygin de la Herder și că a prelucrat-o în partea a doua a *Faust*-ului său. Burdach oferă apoi, fiind ca întotdeauna foarte veridic și doct, o grămadă de material pentru istoria acestui concept. El spune, printre altele, că μέριμνα (sau, cum se spunea la origini, φροντίς), cuvântul folosit în Noul Testament pentru grijă (*sollicitudo*, potrivit *Vulgatei*) era deja un termen în filozofia morală stoică. „Grija" este folosită în scrisoa-
[420] rea a nouăzecea a lui Seneca, pe care a cunoscut-o și Goethe, pentru a înfățișa omul primitiv. Dublul sens al lui *cura* este: grijă pentru ceva, în sensul de preocupare, de contopire cu lumea, dar și de dăruire. Acest lucru se potrivește cu structurile pe care noi deja le-am evidențiat. Însă aceasta nu înseamnă oare că — într-un fel sau altul, chiar dacă nu printr-o întrebare explicită privitoare la struc-

[1] K. Burdach, *Faust und die Sorge / Faust și grija*, în: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* I (1923), p. 41 și urm.

tura de ființă a *Dasein*-ului — *cura* a fost totuși văzută o dată cu explicitarea naivă a *Dasein*-ului?

Cu fenomenul grijii obținem acea structură de ființă pornind de la care pot fi făcute inteligibile caracterele de ființă ale *Dasein*-ului obținute până în clipa de față, nu numai în structura lor ca atare, ci în modurile posibile ale ființei [lui], care iau naștere de aici.[2]

f) Grijă și intenționalitate

După ce am pus diferitele structuri ale *Dasein*-ului într-o anumită legătură cu fenomenul fundamental al grijii, am ajuns pe o treaptă a considerațiilor noastre în care putem recapitula în mod critic tot ceea ce am auzit despre *intenționalitate* în cuprinsul considerațiilor introductive. Pornind de la fenomenul grijii în calitatea lui de structură fundamentală a *Dasein*-ului, se poate foarte bine vedea că ceea ce a fost conceput în fenomenologie prin intenționalitate și felul în care a fost conceput prezintă numeroase lacune și este doar un fenomen văzut din exterior. Ceea ce avem în vedere prin intenționalitate — simpla orientare-către — trebuie, dimpotrivă, reașezat în structura fundamentală unitară care este faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-fiind-din-capul-locului-în-preajma. Abia acesta este fenomenul autentic care corespunde cu ceea ce, în chip neautentic și doar într-o anumită direcție, este avut în vedere prin intenționalitate. Am făcut această trimitere doar foarte pe scurt, pentru a indica locul din care își croiește calea o critică de principiu a tipului de problematizare fenomenologic.

[2] [*Nota ed. germ.*: sfârșitul manuscrisului.]

Secțiunea a doua

SCOATEREA LA IVEALĂ A TIMPULUI ÎNSUȘI

§ 32. Rezultatul și sarcina analizei fundamentale a D a s e i n-ului: elaborarea întrebării privitoare la ființa însăși

[421] Trebuie acum să ne întrebăm în chip mai exact: ce anume am obținut prin considerațiile de până acum și ce anume am căutat? Cu ce intenție am realizat explicarea *Dasein*-ului?

Interpretarea *Dasein*-ului în cotidianitatea faptului-de-a-fi ne-a adus în câmpul privirii constituțiile fundamentale ale acestei ființări. Au ieșit la lumină structuri precum *faptul-de-a-fi-în-lume*, *faptul-de-a-sălășlui-în*, *faptul-de-a-fi-laolaltă*, *impersonalul „se"*, *starea-de-des-coperire*, *înțelegerea*, *căderea*, *grija*. Cel din urmă fenomen ne arată totodată unde își are rădăcina toată această varietate de structuri despre care am spus mereu că sunt deopotrivă de originare. A spune că ele sunt deopotrivă de originare înseamnă a spune că aparțin din capul locului fenomenului grijii; ele sunt, chiar dacă acest lucru nu iese în prim-plan, investite în ea. Prin urmare, aceste structuri nu sunt adăugiri arbitrare la ceva care, în primă instanță, ar fi grijă și fără ele sau care s-ar alcătui abia cu ajutorul acestor structuri, ajungând să ia forma a ceea ce am numit fenomen al grijii. Dacă ne întrebăm privitor la ființa *Dasein*-ului, așa cum am făcut-o permanent aici, atunci este avut din capul locului în vedere, în măsura în care

chiar el este cel interogat, tocmai *Dasein*-ul, *Dasein*-ul în cooriginaritatea acestor structuri, ceea ce înseamnă că atunci când îmi reprezint în chip fenomenologic starea de des-coperire, impersonalul „se" sau căderea, ceea ce este avut în vedere este întotdeauna caracterul unitar al acestor structuri.

Dasein-ul nu este o țesătură de comportamente și nici [422] un compus format din trup, suflet și spirit, caz în care zadarnic am mai căuta sensul de ființă al acestei unități obținute prin compunere; el *nu* este nici un subiect sau o conștiință care să-și procure când și când o lume, și nici un centru al actelor, din care acestea să apară, caz în care atât ființa acestui așa-zis centru, cât și ființa actelor n-ar fi câtuși de puțin determinate. Structurile pe care le punem în lumină sunt ele însele moduri de a fi ale acestei ființări și ele pot fi înțelese ca atare numai pornind de la ființa care este vizată întotdeauna o dată cu ele, adică pornind de la grijă. *Dasein*-ul se înțelege pe sine pornind de la sine însuși ca grijă. Grija este așadar *integralitatea* primordială a constituției de ființă a *Dasein*-ului, care, ca integralitate, se pune întotdeauna într-un cutare sau cutare mod al putinței ei de a fi. În fiecare mod de a fi al *Dasein*-ului este prezentă ca atare întreagă această integralitate a ființei lui. Ceea ce am obținut așadar ca ființă a *Dasein*-ului o dată cu fenomenul grijii nu este un concept evanescent și general, care să stea, asemeni unui gen, la baza fiecărui mod de a fi, și cu atât mai puțin rezultanta prinderii laolaltă a diferitelor moduri de a fi, în așa fel încât să pot să o sesizez într-o anumită măsură pe aceasta ca pe o universalitate abstractă. Prinderea laolaltă a diferitelor moduri de a fi este ceea ce ea este doar ca desprindere — ca să spunem așa — într-o clipă sau alta, a structurilor primordiale ale integralității *Dasein*-ului.

Întrebarea este acum cu ce intenție am întreprins această analiză a *Dasein*-ului. Evidențierea și elaborarea structurilor de ființă ale ființării care suntem noi înșine și pe

care am numit-o *Dasein* a fost inițiată în cele de mai sus ca o investigație care are sarcina *de a elabora punerea întrebării privitoare la ființa în genere*. Ceea ce trebuie obținut este fundamentul concret pentru orice cercetare posibilă a ființei, cu alte cuvinte trebuie scos la iveală fundamentul pentru întrebarea „ce înseamnă ființă?". Și trebuie obținut un răspuns la această întrebare, un răspuns care să nu fie formulat printr-o propoziție formală, ci unul care să indice căile concrete pentru chiar cercetarea ființei. Pe baza a ceea ce am obținut până în clipa de [423] față putem concepe cu mai multă acuratețe *întrebarea fenomenologică fundamentală: „ce înseamnă ființă?"*

Cercetarea fenomenologică este interpretare a ființării cu privire la ființa ei. Ceea ce este pus așadar în deținerea-prealabilă a acestei interpretări este tocmai ceea ce ea a tematizat încă dinainte: o ființare sau o regiune determinată a ființei. Această ființare este chestionată cu privire la ființa ei, adică cu privire la acel ceva în privința căruia este chestionat ceea ce a fost pus în deținerea-prealabilă — e vorba de o *privință* anume; privința în care ea e privită și în care trebuie privită este ființa. Trebuie descifrată ființa prezentă în ființare, cu alte cuvinte ceea ce stă în privirea-prealabilă a interpretării fenomenologice este ființa. Iar ceea ce ea a pus în deținerea ei prealabilă este de fiecare dată o ființare. Ființa ființării este cea în privința căreia ne întrebăm. O asemenea întrebare privitoare la ființa ființării nu poate constitui un fir călăuzitor limpede și sigur pentru cercetare decât atunci când acel ceva în privința căruia este chestionată ființarea, și anume ființa, este el însuși suficient elaborat și determinat printr-un set de concepte. Cu cât scoatem la lumină și elaborăm într-o manieră mai originară și fără prejudecăți ceea ce este pus în vederea-prealabilă, cu atât mai puțin vom face uz de concepte aleatorii, obscure ca origine, concepte ce par de la sine înțelese și destul de bătă-

torite și cu atât mai sigur cercetarea concretă asupra ființei va ajunge la solul ei propriu și se va mișca pe un teren ferm.

Acest fenomen care este „ființa", și care precedă, determinând-o, orice cercetare asupra ființei, este chiar fenomenul pe care avem a-l elabora. Dezvoltările anterioare au arătat că e nevoie să fie interpretat însuși actul interogării, adică să fie elucidată structura cercetării ce are ca obiect ființa, structura chestionării ființării cu privire la ființa ei. Punerea ca atare a întrebării nu poate fi realizată în deplină claritate decât atunci când ne-a devenit limpede ce înseamnă a întreba, a înțelege, a ne fixa o privință anume din care să vedem lucrurile, ce înseamnă a experimenta ființarea și ce înseamnă în genere faptul-de-a-fi raportat la o ființare, cu alte cuvinte abia atunci când am elaborat tot ceea ce avem în vedere prin *Dasein*.

§ 33. Necesitatea obținerii unui punct de plecare bine delimitat tematic în interpretarea fenomenologică a D a s e i n-ului ca un întreg. Fenomenul morții

Interpretarea fenomenologică a *Dasein*-ului reprezintă o sarcină cu totul distinctă, în măsura în care ea are ca temă o anumită ființare. Iar în măsura în care ea este o explicitare, firul călăuzitor de care ea, la rândul ei, trebuie să se servească este dat de însăși structura explicitării. Interpretarea fenomenologică a *Dasein*-ului, dacă vrea să procedeze în mod adecvat, trebuie să-și pună întrebarea dacă acel ceva pe care ea l-a luat ca temă a analizei sale, și anume *Dasein*-ul, a fost adus în chip originar și autentic în deținerea-prealabilă; mai exact spus, ea trebuie să se întrebe dacă, atunci când analiza *Dasein*-ului și-a ales punctul de plecare, acest *Dasein* a fost în prealabil în așa fel conceput încât întreaga ființare să ajungă în întregimea ei în deținerea-prealabilă; căci doar atunci când [424]

luăm ca temă ființarea în întregul ei avem garanția că putem descifra în ea însăși integralitatea ființei sale. Reușita interpretării *pregătitoare* a *Dasein*-ului, prin care este pusă în relief, pornind de la *Dasein*-ul însuși, structura de ființă a *Dasein*-ului, se bazează pe faptul că încă dintru început, când analiza și-a ales un punct de plecare bine delimitat tematic, ființarea aceasta însăși (*Dasein*-ului în integralitatea lui) a fost obținută ca atare.

Trebuie de aceea să ne întrebăm: a fost oare *Dasein*-ul, pe parcursul considerațiilor făcute până acum, privit dintru început în întregimea sa și păstrat ca atare în câmpul privirii astfel încât în această ființare ca un întreg să poată fi descifrată integralitatea ființei sale? Considerațiile acestea, pe care le putem numi tranzitorii, au o semnificație crucială pentru înțelegerea a ceea ce urmează și este important ca fiecare pas pe care îl facem aici meditând despre *Dasein* să poată fi urmărit fenomenologic în deplină claritate.

Pe baza celor spuse mai înainte aș putea începe acum să povestesc felurite lucruri despre *timp*. Însă ne-ar lipsi, în orice caz, înțelegerea pentru ceea ce este timpul; am rămâne astfel numai la nivelul unor enunțuri despre timp. De aceea voi alege acea cale care este singura posibilă în contextul considerațiilor însele pe care le realizăm aici, pen-
[425] tru ca, prin fiecare pas pe care-l facem, să ne îndreptăm către acel domeniu pornind de la care timpul poate deveni oarecum el însuși vizibil. Ceea ce ne interesează nu este atât de a livra anumite rezultate, exprimate sub forma unor enunțuri despre timp, cât de a ne fi clar că tot ceea ce am obținut până în clipa de față, parcurgând toate aceste considerații, trebuie verificat și controlat de noi înșine.

Rămâne întrebarea dacă, în considerațiile de până acum asupra *Dasein*-ului, această ființare ca întreg a fost în așa fel abordată încât să putem pretinde că acele caractere de ființă obținute până acum și care determină pe de-a-ntre-

gul *Dasein*-ul pot fi luate ca atare. Dacă ființa *Dasein*-ului este interpretată ca grijă, atunci ne întrebăm: ne oferă oare acest fenomen integralitatea structurilor ființei, sau tocmai prin elaborarea lui ajungem să înțelegem că *Dasein*-ul ca întreg, pe parcursul considerațiilor de până acum, n-a fost pus în deținerea-prealabilă, că acest întreg al *Dasein*-ului nu numai că nu a fost obținut factic, ci, dacă grija constituie structura fundamentală a ființei *Dasein*-ului, întregul *Dasein*-ului *nu* poate fi obținut din principiu? Altfel spus, în măsura în care *Dasein*-ul ni se arată având această structură de ființă care este grija, tocmai atunci el ne refuză posibilitatea de a-l concepe în întregimea sa și de a-l aduce astfel în deținerea-prealabilă.

Pentru a putea descifra adevărata integralitate a ființei *Dasein*-ului este nevoie ca ființarea aceasta să ne fie dată ca întreg. Iar în măsura în care grija a devenit vizibilă ca ființă a acestei ființări, acest lucru înseamnă: întregul nu ne este dat din principiu niciodată; presupusa descifrare de care am vorbit este din principiu imposibilă. Dacă luăm aminte la *Dasein*-ul însuși și la tot ceea ce am scos în evidență și am elaborat până în clipa de față, un lucru ne este foarte clar: ființa acestei ființări este grija; grija înseamnă, printre altele: fapt-de-a-fi-în-afara-ta-exercitându-te asupra a ceva. *Dasein*-ul, în preocuparea lui, se preocupă totodată și de propria lui ființă. Ca fapt-de-a-fi-în-afara-ta-exercitându-te asupra a ceva, el este un a-fi-în-afară care se exercită asupra a *ceea ce el nu este încă*. *Dasein*-ul ca grijă este, prin esența lui, *pe drum către ceva*, el se raportează în maniera grijii la el însuși ca la acel ceva care el nu este încă. Sensul propriei sale ființe este tocmai acela de a avea întotdeauna ceva înaintea sa, ceva care el nu este
încă și care continuă să lipsească. Faptul că întotdeauna [426]
ceva din ființa *Dasein*-ului ca grijă continuă să lipsească înseamnă — în măsura în care *Dasein*-ul este — că ființa aceasta a lui este *mereu neîncheiată*, că din ea lipsește mereu ceva, atâta vreme cât el este.

Însă când *Dasein*-ul este încheiat — iar încheierea aceasta o numim îndeobște *moarte* — el este, ce-i drept, ajuns la sfârșit, ceea ce înseamnă că lui, în el însuși, ca ființare, nu îi mai lipsește nimic; dar faptul că „nu-îi-mai-lipsește-nimic" îl face să nu mai fie *Dasein*. El devine un fapt-de-a-nu-mai-fi-*Dasein* tocmai atunci când și-a atins întregimea; chiar propria lui întregime îl face să dispară. Așadar, *Dasein*-ul ca întreg nu poate fi din principiu pus vreodată cu forța în deținerea noastră prealabilă. Și chiar dacă acest lucru ar fi posibil pe cine știe ce cale, deținerea-prealabilă astfel obținută n-ar fi, riguros vorbind, de nici un folos; căci nu trebuie pierdută din vedere acea determinare pe care am dat-o mai devreme *Dasein*-ului și potrivit căreia el este „de fiecare dată al meu". Caracterul acesta prezent în *Dasein* — în speță faptul că *Dasein*-ul este de fiecare dată al meu — nu poate fi eliminat; și numai fiindcă *Dasein*-ul, prin esența lui, este „de fiecare dată al meu", numai de aceea mă pot pierde în impersonalul „se". Dacă *Dasein*-ul ajunge să fie întreg abia prin moartea sa, aceasta înseamnă tocmai că, fiind „al meu", eu nu îl mai pot experimenta ca un întreg; mai exact spus: în al său fapt-de-a-fi-întreg nu mai este posibilă aflarea într-o situare afectivă și nici înțelegerea; căci, atunci când această întregime este atinsă, tocmai atunci — în virtutea acestei întregimi — ființarea care ar trebui în acest caz să aibă o situare afectivă *de sine* nu mai *este*. Însă, lăsând pentru început la o parte dacă are în genere vreun sens să considerăm posibil ca *Dasein*-ul să aibă, atunci când moare, ocazia de a face o cercetare fenomenologică asupra ființei sale, tot ar trebui să așteptăm mereu până ce el ar ajunge chiar la sfârșit pentru a sesiza întregimea sa. Vedem așadar că este fundamental imposibil de a ne afla în întregimea *Dasein*-ului ca întreg, de a o experimenta ca atare și apoi, pornind de la ea, să scoatem la lumină integralitatea acestei ființe. Desigur, trebuie știut că această imposibilitate nu își are temeiul în faimoasa iraționalitate

a trăirilor și a structurilor și nici în limitarea și nesiguranța capacității noastre de cunoaștere; ea nu are ca temei nici faptul că, în momentul morții, nu e loc de cercetări feno- [427]
menologice, ci se află ancorată exclusiv în felul de a fi al însești acestei ființări. Dacă atingerea întregimii amintite înseamnă un a-nu-mai-fi, adică o pierdere a situării afective posibile, trebuie oare atunci să renunțăm la posibilitatea de a pune în lumină integralitatea corespunzătoare și de a caracteriza în chip adecvat ființa *Dasein*-ului pe baza felului lui de a fi?

Se pare însă că mai există o cale prin care ființa *Dasein*-ului în întregimea ei să fie luată ca temă a unei caracterizări, și aceasta dacă nu pierdem din vedere o anumită caracteristică a *Dasein*-ului, pusă deja în lumină. *Dasein*-ul, după cum am spus mai devreme, este, ca fapt-de-a-fi-în-lume, totodată fapt-de-a-fi-laolaltă. Moartea, în măsura în care ea este pentru *Dasein* un fapt-de-a-fi-la-sfârșit în sensul unui fapt-de-a-nu-mai-fi-*Dasein*, mă împiedică, ce-i drept, să experimentez și să dețin propriul meu *Dasein* în întregimea lui, însă această posibilitate le rămâne totuși celorlalți, cei cu care acest *Dasein* — ca fapt-de-a-fi-laolaltă — a fost cândva laolaltă. Cu alte cuvinte, *Dasein*-ul care, de fiecare dată, ființează încă, *Dasein*-ul acesta are posibilitatea, în calitatea lui de fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți, să cuprindă cu privirea *Dasein*-ul încheiat al altuia și, evident, să descifreze aici integralitatea de ființă a unei astfel de ființări. Numai că indicația de a urma această cale, adică de a găsi o temă înlocuitoare în chiar *Dasein*-ul celorlalți ajuns la sfârșit, rămâne o informație greșită, nu neapărat fiindcă sesizarea conexiunilor de ființă ce constituie în *Dasein*-ul celorlalți ceea ce lipsește până în clipa din urmă se lovește de dificultăți deosebite atunci când e vorba de a experimenta în genere moartea celorlalți în sensul ei autentic. Nu această dificultate aleatorie e cea care ne arată că e vorba de o cale

fundamental nepotrivită; motivele pentru care această trimitere la *Dasein*-ul altora apare ca inadecvată sunt cu totul altele, iar ele sunt și mai fundamentale:

În primul rând trebuie spus că și *Dasein*-ul celorlalți, de îndată ce ei au murit, devine un fapt-de-a-nu-mai-fi-*Dasein*, adică un fapt-de-a-nu-mai-fi-în-lume: atunci când au murit, propriul lor fapt-de-a-fi-în-lume ca atare nu mai este; propriul lor fapt-de-a-fi nu mai este un fapt-de-a-fi
[428] „în" lume sau „în-preajma" unei lumi care a fost deschisă. Felul în care ei mai sunt încă în lume coincide cu simpla-prezență a unui lucru corporal. Devine aici extrem de limpede conversia cu totul specifică a unei ființări din felul de a fi al *Dasein*-ului, și anume din caracterul de fapt-de-a-fi-în-lume, în ceva care este doar simplă-prezență. Acest fapt-de-a-nu-mai-fi-decât-simplă-prezență, în sensul în care este simplu-prezent un lucru corporal, reprezintă opusul acelui fel de a fi pe care ființarea îl avea mai înainte. Riguros vorbind, nu se poate spune nici măcar că mai avem de-a face cu un trup — să nu ne facem iluzii; căci în urma faptului-de-a-muri și a morții cuiva mai avem, ce-i drept, o ființare care este simplu-prezentă, însă nu mai este prezent câtuși de puțin *Dasein*-ul lui ca atare.

În al doilea rând, informația pe care ne-o livrează moartea celorlalți nu numai că nesocotește felul de a fi al *Dasein*-ului, ci ea chiar presupune faptul că un *Dasein* anume ar putea fi cândva înlocuit printr-un altul, oricare ar fi el. Cu alte cuvinte, dacă un anume lucru nu-l pot privi la mine însumi, atunci poate că reușesc să-l văd la ceilalți. Dar de unde provine presupoziția că *Dasein*-ul ar fi o ființare care — în principiu — ar putea reprezenta întotdeauna o ființare de același fel, adică un alt *Dasein*? Această posibilitate ține în fond de faptul-de-a-fi-laolaltă ca fapt-de-a-fi-laolaltă în lume și eu îl pot reprezenta pe un altul tocmai la nivelul acelui fel de a fi care este contopirea cotidiană, prin preocupare, cu lumea. Și în ce anume îl pot

reprezenta? În ceea ce el face, în lumea de care el se preocupă și în această preocupare însăși. Am arătat mai devreme* că explicitarea de sine a *Dasein*-ului la nivel cotidian, adică felul în care el se vede pe sine pornește tocmai de la ceea ce el explicitează, desemnează și numește, adică de la ceea ce el face de fiecare dată; ești ceea ce faci. În acest fapt-de-a-fi pe care îl presupune contopirea cu lumea la nivelul faptului-de-a-fi-laolaltă, noi ne putem reprezenta unul pe altul într-o anumită măsură, cu alte cuvinte fiecare dintre noi poate prelua, așa zicând, în anumite limite, *Dasein*-ul celuilalt. Această reprezentare se realizează însă întotdeauna doar „în" ceva, într-o privință anume, fiind orientată către preocupare, către un „ce" specific.

Însă această posibilitate de a ne reprezenta eșuează cu totul atunci când este vorba de a reprezenta acel fapt-de-a-fi care constituie sfârșitul *Dasein*-ului și care îi dă acestuia de fiecare dată întregimea sa. Acest lucru înseamnă: *nimeni nu-i poate lua celuilalt propriul fapt-de-a-muri.* El poate, de bună seamă, să moară pentru un altul, însă această moarte pentru un altul se petrece mereu de dragul unui anumit lucru, adică în sensul preocupării pentru faptul-de-a-fi-în-lume al celuilalt. A muri pentru un altul nu înseamnă a-l scuti pe acesta de moarte, lăsându-l fără ea. Orice *Dasein* trebuie să-și ia asupra sa propriul fapt-de-a-muri, mai exact spus *orice D a s e i n, în măsura în care el este, a luat deja asupra sa acest mod de a fi. Moartea este de fiecare dată a mea*, ceea ce înseamnă că îmi aparține, în măsura în care eu sunt. [429]

A ne propune să obținem o informație din faptul-de-a-muri al celorlalți înseamnă a ne mișca în sfera unei anumite prejudecăți, care acționează tacit: înseamnă să credem că, atunci când ne întrebăm privitor la felul în care *Dasein*-ul își obține întregimea, *Dasein*-ul poate fi făcut obiect al unei observații. Iar aceasta nu e decât dificultatea

* Cf *supra*, p. [336].

secundară. Dificultatea primordială este dacă *Dasein*-ul este acea ființare care suntem fiecare dintre noi și care, prin esența ei, este „de fiecare dată a mea", dacă această ființare are posibilitatea de a fi întregimea sa. Numai pe temeiul acestei posibilități de ființă ar putea apărea apoi și cealaltă posibilitate, anume de a experimenta în chip explicit acest fapt-de-a-fi-sine al *Dasein*-ului în întregimea sa.

Însă în măsura în care întregimea *Dasein*-ului este atinsă în faptul-de-a-muri, iar acest fapt-de-a-muri, prin esența lui, îmi aparține, trebuie spus că atingerea întregimii înseamnă din capul locului a-nu-mai-fi-*Dasein*. Rămâne astfel imposibil pentru *Dasein* de a fi propria lui întregime și de-a dreptul imposibil să experimenteze tot ceea ce constituie acest întreg. Iar imposibilitatea amintită nu am ajuns să o vedem indirect, prin vreo deducție din propoziții contradictorii, ci am obținut-o printr-o privire pozitivă asupra constituției de ființă a *Dasein*-ului însuși. Însă ea ne oferă și ceva pozitiv: prin ea ajungem să înțelegem deosebirea dintre felul de a fi al *Dasein*-ului și cel al ființării despre care spunem că este un „lucru din lume".

Când *Dasein*-ul atinge acel mod de a fi în care nimic nu îi mai lipsește, adică atunci când *Dasein*-ul este încheiat, el, încheiat fiind, nu mai este ceea ce el este. *A spune despre D a s e i n că este încheiat înseamnă a spune că el nu mai este.* Dimpotrivă, ființarea întâlnită în preocupare nu își poate îndeplini pe deplin funcția sa, ca lucru ce este folosit, produs (ca masă, carte, ori aparat de orice fel) decât atunci când este încheiată, deci când este simplu-prezentă. *A spune despre un lucru din lume simplu-prezent că este încheiat înseamnă a spune că este simplu-prezent și că a devenit disponibil.* Am obținut astfel două fenomene diferite în ce privește atingerea întregimii și faptul-de-a-fi-întreg. Deosebirea dintre ele privește raportul dintre obținerea întregimii și ființa acelui lucru

[430]

care, la un moment dat, a devenit unul pe deplin încheiat. Potrivit cu felurile de a fi fundamental diferite ale ființărilor — lucrul din lume și *Dasein*-ul —, cuvântul „încheiat" are sensuri diferite.

Ceea ce înseamnă însă că structura integralității specifice a *Dasein*-ului trebuie să fi devenit aici într-un fel sau altul vizibilă și că ea a devenit vizibilă prin considerațiile cu caracter provizoriu asupra fenomenului morții ca fenomen al *Dasein*-ului. Abia când imposibilitatea experimentării *Dasein*-ului ca un întreg este evidențiată în chip explicit pornind de la fenomenul *Dasein*-ului însuși și de la moarte ca fel de a fi al acestei ființe, abia atunci putem spune cu deplină îndreptățire științifică despre integralitatea *Dasein*-ului că este imposibil de determinat și abia când evidențierea amintită va fi fost realizată în deplină claritate fenomenologică, abia atunci cercetarea ființei *Dasein*-ului se va vedea pusă în fața unui obstacol de nedepășit. Pentru a ne asigura deci în chip științific de faptul că este imposibil să experimentăm *Dasein*-ul ca întreg și să scoatem la iveală structurile ce compun integralitatea ființei sale, este nevoie să *elaborăm un concept fenomenologic al morții*. Ceea ce înseamnă însă că e nevoie de o interpretare genuină a morții ca pur fenomen al *Dasein*-ului, iar acest lucru înseamnă, la rândul lui, că trebuie să înțelegem moartea pornind de la acele structuri ale ființei *Dasein*-ului ce au fost evidențiate până în clipa de față. Realizarea pur fenomenologică a acestei sarcini ne revelează un lucru demn de luat în seamă — și anume că imposibilitatea de care am vorbit mai devreme este doar aparentă. Interpretarea fenomenologică autentică a fenomenului morții este, dimpotrivă, singu- [431]
rul mod în care vom ajunge să vedem că *Dasein*-ul ca atare dispune de o posibilitate de a fi care este tocmai posibilitatea de a fi el însuși genuin în întregimea sa. Caracterul de ființă al acestei posibilități de a fi ne va pune apoi la dispoziție terenul fenomenal pentru obținerea

sensului de ființă al faptului-de-a-fi-întreg al *Dasein*-ului. Și nu numai atât. În integralitatea ființei *Dasein*-ului, așa cum ajunge ea să fie văzută o dată cu fenomenul morții, ni se arată totodată însăși această integralitate primordială de ființă. Evidențierea și elaborarea morții ca fenomen al *Dasein*-ului, determinarea ei în strictă adecvare cu structurile de ființă ale ființării pe care o avem ca temă ne conduc *eo ipso* în fața înseși ființei ființării, și anume în așa fel încât vom ajunge astfel să înțelegem integralitatea ființei *Dasein*-ului.

§ 34. Interpretarea fenomenologică a morții ca fenomen al D a s e i n-ului

Să luăm ca punct de plecare diferența dintre ce înseamnă „a-fi-încheiat" în cazul lucrurilor din lume și al obiectelor de care ne folosim și ce înseamnă „a-fi-încheiat" în cazul *Dasein*-ului. A-fi-încheiat, în cel dintâi sens, înseamnă mai întâi de toate a fi simplă-prezență, pe când în cel de-al doilea sens înseamnă a-nu-mai-fi-simplă-prezență; acest a-nu-mai-fi-simplă-prezență îl înțelegem pentru început în sensul că ceea ce până acum lipsea și care nu apăruse până în clipa de față în ființare a devenit acum prezent. Dar cum este văzut aici *Dasein*-ul? Este conceput ca o înlănțuire de comportamente și procese care, la un moment dat, încetează, formând un întreg care nu este însă complet până ce nu a venit să se adauge și restul care lipsea. Totalitatea acestui întreg are sensul unui *compositum*. Integralitatea *Dasein*-ului, faptul-de-a-fi care este propriu sfârșitului lui, adică morții, sunt înțelese aici pornind de la structura ce caracterizează ființa lucrurilor din lume, deci sunt văzute pornind de la lume.

Însă *moartea* nu este nici un element constitutiv al unei totalități care vine să compună un întreg în sens de
[432] *compositum* și nici un element constitutiv al unei tota-

lități care vine să compună un întreg ca *compositum* astfel încât acest întreg, încheiat fiind, să înceteze să mai fie, ci — dacă moartea este într-adevăr un caracter al ființei *Dasein*-ului — ea nu poate fi înțeleasă primordial pornind de la simpla-prezență sau de la non-simpla-prezență a lucrurilor din lume. *Dasein*-ul ca grijă este, dimpotrivă, un fapt-de-a-fi care e orientat către ceva. Moartea nu este ceva care lipsește încă din *Dasein*, ci, potrivit cu ființa *Dasein*-ului, este ceva care *îi stă în față*, care îi stă permanent în față, atâta vreme cât *Dasein*-ul este. Stând din capul locului în fața lui, moartea aparține *Dasein*-ului însuși chiar și atunci când acesta nu este întreg și când nu este încă încheiat, deci când nu cunoaște un fapt-de-a-muri. Moartea nu este o parte care lipsește dintr-un întreg ca *compositum*, ci ea *constituie dinainte integralitatea Dasein-ului*, astfel încât abia pornind de la această integralitate el deține ființa diferitelor părți, adică a modurilor posibile de a fi.

Însă nici prin această determinare, care este una oarecum mai precisă, moartea nu este încă în chip satisfăcător conceputǎ; căci caracterizarea potrivit căreia ea este „ceva care ne stă în față" nu caracterizează exclusiv moartea. Există multe în *Dasein* despre care se poate spune că „ne stau în față", nu neapărat moartea singură. Pot spune, desigur, că din cele ce-mi stau în față face parte și moartea, însă aici persistă o ambiguitate. Rămâne nedeterminat cum anume este ea înțeleasă, adică nu ca un eveniment obiectiv ce stă să vină, care se leagă paratactic* în șirul stărilor ce au trecut, ci e înțeleasă ca o iminență, ca un lucru implacabil în direcția căruia grija însăși a ieșit din sine și spre care se află îndreptată. Ne vom întreba: oare aici iminența este o survenire pe care o întâlnesc la un moment dat, ceva care îmi e total necunoscut și cu care iau contact pornind de la lume, sau este ceva pe care propriu-zis

* În sensul de: „vine să se așeze pur și simplu alături", ca într-o înșiruire. Din gr. παρα-τάττω, „a pune alături".

nu-l voi întâlni niciodată, fiind de fapt eu însumi, ca *Dasein*, această iminență? Moartea nu este înțeleasă cu adevărat ca un caracter al *Dasein*-ului decât atunci când refuzăm să o înțelegem ca pe ceva care stă în fața noastră asemeni unui eveniment din interiorul lumii, ca pe ceva cu care intrăm în contact la un moment dat, ci atunci când o concepem pornind de la structura de ființă a *Dasein*-ului, adică pornind de la grijă și de la faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși.

[433] O dată cu moartea — care, de fiecare dată, nu este altceva decât propriul *meu* fapt-de-a-muri — îmi stă în față *ființa mea cea mai proprie,* putința mea de a fi din fiecare moment. Ființa care voi fi în „clipa din urmă" a *Dasein*-ului meu, care pot fi în orice clipă — este posibilitatea unui „eu sunt" care îmi este cel mai propriu, ceea ce înseamnă că voi fi eul meu cel mai propriu. Această posibilitate — moartea ca moarte a mea — sunt eu însumi. Moarte în general nu există.

Grija ca fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși este, ca atare, totodată ființă-posibilă. „Eu pot", mai exact spus eu sunt acest „eu pot" într-un sens privilegiat. Și anume eu sunt acest „pot muri în fiecare clipă". Această posibilitate este o posibilitate a ființei mele, o posibilitate în care sunt din capul locului. Ea este una privilegiată, căci *eu însumi sunt această posibilitate permanentă și extremă a mea*, și anume posibilitatea de a nu mai fi. Grija, care, prin esența ei, este grijă pentru ființa *Dasein*-ului, nu este, în miezul ei cel mai adânc, altceva decât acest fapt-de-a-fi-înaintea-ta-însuți în posibilitatea extremă a propriei putințe de a fi. *Dasein*-ul este astfel, prin esența lui, propria lui moarte. Ceea ce ne stă în față o dată cu moartea nu este ceva din lume, ci *Dasein*-ul însuși e cel care își stă în față, și nu într-o posibilitate oarecare a ființei lui, ci în aceea de a-nu-mai-fi-*Dasein*. Iar în măsura în care *Dasein*-ul, prin esența lui, este deja, ca ființă-posibilă, propria lui moarte, el este ca *Dasein* din capul locului un întreg. Deoare-

ce *Dasein*-ul înseamnă „fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși ca grijă", el poate fi, în orice moment al ființei sale, această întreagă ființă a sa. Întregimea *Dasein*-ului va putea fi concepută fenomenal în structura ei atunci când va fi scos în evidență și elaborat acel mod de a fi în care, aflându-se, *Dasein*-ul poate fi cu adevărat această extremă posibilitate a sa. O dată cu acest mod de a fi va deveni vizibil în ce fel *Dasein*-ul, aflându-se în acest mod de a fi, este el însuși propria moarte. Sensul interpretării fenomenologice a fenomenului morții este de a evidenția și de a elabora acest mod de a fi în care *Dasein*-ul ajunge să fie posibilitatea extremă a ființei sale, concepând moartea ca o determinare ce intră în constituția ființei *Dasein*-ului. Iar cu aceasta am spus totodată și ce anume interpretarea pe care o dăm morții nu poate lua în considerare:

În primul rând, ea nu poate descrie moartea în ce privește conținutul ei, nici în ce privește mulțimea de cauze din care ea poate surveni, nu poate descrie diferitele moduri posibile ale faptului-de-a-muri, la fel cum nu poate spune cum se comportă și cum ar trebui să se comporte oamenii atunci când mor. Trecând peste faptul că tema noastră nu are de-a face cu toate aceste lucruri, trebuie spus că, și dacă am vorbi despre ele, am afla despre moarte cu mult mai puțin decât despre viața oamenilor respectivi. O interpretare a faptului-de-a-muri nu poate fi realizată decât pe firul călăuzitor al unui concept riguros al morții înseși, iar intenția noastră este de a obține mai întâi acest concept. [434]

În al doilea rând trebuie spus însă că, explicând în chip fenomenologic moartea, prin aceasta nu anticipăm o atitudine în fața morții și nu decidem în vreun fel dacă după moarte urmează ceva și ce anume urmează sau dacă nu urmează nimic. În privința lumii de dincolo și a nemuririi nu vom decide nimic, așa cum nu vom decide nimic nici în privința lumii de aici, spunând cum trebuie și cum nu trebuie să ne raportăm la moarte. Putem spune totuși

că explicarea aceasta o realizăm rămânând în chip radical în sfera lumii de aici, adică orientându-ne privirea către ceea ce poate fi moartea unei ființări, a *Dasein*-ului dintr-un moment sau altul. Rămânând astfel, cu interpretarea pe care o facem, în sfera lumii de aici, nu vom prejudicia câtuși de puțin întrebările tradiționale privitoare la nemurire și înviere, cu atât mai mult cu cât tocmai o astfel de interpretare a structurii de ființă a morții, o interpretare care rămâne ferm în lumea de aici, poate oferi un sens și o bază eventualelor întrebări privitoare la aceste lucruri. Atâta vreme cât speculația se mișcă la nivelul unor concepte comune cu totul neclare și superficiale, de o factură mai mult mitică, speculația ca și filozofarea despre aceste lucruri rămân lipsite de teren ferm. Iar atâta vreme cât n-am căutat să văd *Dasein*-ul în structura lui și n-am determinat moartea în ceea ce ea este, nu mă pot întreba vreodată cu legitimitate ce ar mai putea veni după *Dasein*, adică după moartea sa. Conceptul fenomenologic al *Dasein*-ului și al morții reprezintă premisa pentru a pune în genere cu sens întrebarea privitoare la nemurire; aceasta nu își are însă locul în cadrul unei filozofii care se înțelege pe sine.

[435] A obține conceptul fenomenologic al morții înseamnă a face vizibil acel mod de a fi al *Dasein*-ului în care aceasta poate fi posibilitatea sa extremă. Iar aici trebuie ținut seama de următorul lucru: relația de ființă cu o posibilitate — caz în care o ființare este însăși această posibilitate, așa cum este aici *Dasein*-ul tocmai moartea sa — este ea însăși un a-fi-posibil. A-fi-o-posibilitate înseamnă, în chip esențial, a-putea-fi-posibil. Ceea ce înseamnă însă că *Dasein*-ul poate — căci el este prin esența sa un „eu pot" — să fie într-un fel sau altul această posibilitate extremă a sa. Iar el este permanent posibilitatea morții sale, deoarece moartea este constitutivă pentru ființa *Dasein*-ului. *Dasein*-ul este această posibilitate și la nivelul cotidianității sale. Deoarece am început prin a pune în lumină

constituția de ființă a *Dasein*-ului în cotidianitatea sa, vom căuta să pornim și acum tot de la cotidianitate, întrebându-ne cum anume este *Dasein*-ul moartea sa în felul nemijlocit de a fi care este cotidianitatea sa. Această analiză va arăta cum poate fi moartea cel mai adesea în cotidianitate. Pe baza acestei caracterizări vom putea descifra și anumite structuri ale acelui fel de a fi care este moartea. Vom lua în seamă două lucruri: mai întâi, felul în care *Dasein*-ul este raportat la posibilitatea sa extremă — la moarte — în cotidianitate; apoi ne vom întreba cum arată ființa morții în această raportare cotidiană la ea.

a) Posibilitatea extremă a morții în felul de a fi al cotidianității

Cotidianitatea *Dasein*-ului se definește prin contopirea cu impersonalul „se". În spațiul public al faptului-de-a-fi-laolaltă, moartea este un lucru pe care îl întâlnim la tot pasul, zi de zi. Întâlnită astfel, moartea este explicitată în sensul acesta: „*se* moare, o să murim cândva". Acest „*se* moare" ascunde în sine o ambiguitate; căci tocmai impersonalul „se" care e prezent aici este cel care nu moare *niciodată* și nu poate muri *niciodată*. *Dasein*-ul spune: „*se* moare", deoarece aceasta înseamnă totodată că „nimeni nu moare", în sensul că nu tocmai eu sunt cel care moare. În faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, moartea este ceva pentru care impersonalul „se" are întotdeauna pregătită de-a gata o explicitare pe măsură. În acest „se [436]
moare", moartea este de la bun început nivelată, devenind o posibilitate de ființă care, într-un anume sens, nu reprezintă pentru nimeni o posibilitate. Astfel, moartea este de la bun început deturnată din ceea ce ea este cu adevărat. Acest „se moare" este o explicitare prin care *Dasein*-ul își mută posibilitatea sa cea mai proprie la un nivel de explicitare care este propriu spațiului public și care

este peste tot întâlnit la nivel cotidian, deturnând-o astfel de la sine.

În această deturnare a morții este prezentă o altă ambiguitate: „Se moare, însă deocamdată moartea nu vine peste noi." Se spune astfel ca și cum moartea ar trebui mai întâi să vină cine știe de unde, pe când *Dasein*-ul însuși este de fiecare dată dintru început această posibilitate a sa. Trebuie spus acum că această deturnare a ființei autentice a morții are totodată caracterul *liniștirii*, ceea ce înseamnă că explicitarea de sine publică a *Dasein*-ului merge atât de departe încât în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, de pildă, celui ce moare i se tot spune că își va reveni, anume că se va întoarce în cotidianitatea *Dasein*-ului. Explicitarea de sine a *Dasein*-ului, așa cum este ea la nivelul mediu și în interiorul lumii, crede de cuviință în acest caz chiar să-l consoleze pe celălalt, pentru a ajunge cu el într-un autentic fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, când de fapt astfel de consolări nu fac decât să împingă din nou *Dasein*-ul în sfera contopirii sale cu lumea, în așa fel încât acestuia să îi rămână acoperită tocmai situația specifică a ființei sale.

Același nivel de explicitare propriu spațiului public e cel care reglează de la bun început felul în care, la nivel public, ne raportăm la moarte, în așa fel încât el decide în prealabil și ce trebuie să credem despre gândul morții. A te gândi la moarte trece în spațiul public drept a te angoasa în chip laș și a fugi într-o manieră sumbră de lume. Spațiul public nu permite apariția curajului menit să înfrunte angoasa în fața morții, ci, dimpotrivă, împinge către uitarea ei, iar această uitare este explicitată totodată ca obținere a unei siguranțe de sine *Dasein*-ului și a unei superiorități a lui față de acest presupus mod de a vedea aspectul sumbru al vieții. Toate aceste caractere sunt proprii felului de a fi care este impersonalul „se" și e limpede, cred, că modul cotidianității se arată aici în ființa sa, și anume în felul de a fi pe care-l reprezintă căderea.

Impersonalul „se" nu deturnează moartea numai prin [437]
aceea că o face ambiguă, ci deturnarea aceasta este totodată o liniștire și ea are caracterul *înstrăinării*, în măsura în care are grijă să ne împiedice a ne gândi la moarte. *Dasein*-ul cotidian, nevrând astfel să se gândească la moarte, se află într-o permanentă *fugă din fața ei.* Însă tocmai aici devine vizibil, fenomenal vorbind, faptul că moartea nu vine de undeva anume, ci sălășluiește în *Dasein*-ul însuși. Prin faptul că nu vrea să se gândească la moarte, *Dasein*-ul aduce dovada ființei lui în moartea însăși. Invers privind lucrurile, putem spune că moartea nu se află în *Dasein* datorită faptului că acesta se gândește la ea. Acel ceva de care *Dasein*-ul fuge în cotidianitate, în starea de cădere, chiar și fără să se fi gândit explicit la moarte, nu este altceva decât *Dasein*-ul însuși, în măsura în care moartea îi este constitutivă.

Însă căderea, ca fel de a fi, este totodată o acoperire, în sensul că acest fel de a fi interpretează greșit moartea, nelăsând-o să se vadă în ceea ce ea este. Însă acest lucru presupune totuși că moartea este dinainte văzută și că e văzută permanent, cu alte cuvinte că ceea ce e ascuns din ea este tocmai ființa ei proprie. Preocuparea de a împiedica gândul la moarte vine să acopere — pe nesimțite — un caracter fundamental prezent în ea, și anume *certitudinea* ei. Prin ambiguitatea enunțului „o să murim desigur cândva", această certitudine este în așa fel interpretată încât devine o incertitudine. Acestei certitudini i se răpește toată percutanța ei atunci când e explicitată în spațiul public, spunându-se: „desigur, cândva fiecare va trebui să creadă în asta" — un enunț despre moarte care nu e adresat nimănui, în vreme ce sensul morții este tocmai acela că ea este o posibilitate a înseși ființei mele. Această certitudine, anume că eu însumi voi muri, este *certitudinea fundamentală a D a s e i n-ului însuși* și este un autentic enunț al *Dasein*-ului, în timp ce *cogito sum* nu

este decât aparența unui astfel de enunț. Dacă astfel de formule concentrate spun în genere ceva, atunci enunțul adecvat despre ființa *Dasein*-ului ar trebui să sune astfel: *sum moribundus*, dar nu *moribundus* ca greu bolnav sau rănit
[438] grav, ci în sensul că, în măsura în care sunt, eu sunt *moribundus* — acest *moribundus e cel care îi dă sens înainte de toate lui „sum"*.

Incertitudinea cu care *Dasein*-ul își acoperă certitudinea originară a ființei lui este apoi consolidată și prin aceea că, așa zicând, se fac tot felul de calcule și socoteli — după măsura comună, așa cum obișnuim să vedem lucrurile în general — că moartea nu are cum să vină în nici un caz acum. Putința ca moartea să vină este oarecum supusă unui calcul, trecându-se cu vederea faptul că *indeterminarea* aceasta, adică faptul că ea poate veni în orice moment, aparține în chip esențial certitudinii ei. Indeterminarea momentului în care moartea va veni înseamnă, dacă e privită pozitiv, că moartea poate să vină în orice clipă; prin această indeterminare, certitudinea morții nu este nicidecum atenuată, ci, dimpotrivă, abia ea face ca certitudinea morții să devină percutantă, conferindu-i caracterul unei posibilități extreme și permanente, o posibilitate care este tocmai *Dasein*-ul. Aceste două caractere, anume că moartea este absolut certă și că totodată această certitudine este indeterminată, constituie felul de a fi al acestei posibilități a morții. *Moartea este posibilitatea extremă care, deși indeterminată, este însă certă*, acea posibilitate în care *Dasein*-ul își stă lui însuși în față, dar totodată posibilitatea din fața căreia *Dasein*-ul, în cotidianitate, fuge, acoperind-o cu ambiguitate. Iar aceasta înseamnă: cotidianitatea nu deține relația de ființă cea mai autentică și cea mai originară cu moartea, tocmai în măsura în care ea a pierdut din vedere — acoperindu-l — un caracter de ființă al morții, anume faptul că moartea este întotdeauna moartea mea.

b) Relația autentică de ființă a *Dasein*-ului cu moartea

Posibilitatea autentică de ființă pe care o reprezintă moartea este surprinsă atunci când, prin relația de ființă pe care o avem cu această posibilitate, ea este înțeleasă ca o certitudine a ființei mele; iar această certitudine are caracterul a ceva indeterminat, ea este certitudinea acelei ființei care este „a mea". Se ridică astfel întrebarea dacă în ființa *Dasein*-ului însuși există o posibilitate prin care [439]
el să poată avea o relație autentică de ființă cu moartea.

Am arătat deja că relația de ființă cu o posibilitate trebuie să fie în așa fel încât să lase posibilitatea ca posibilitate, fără ca ea să devină automat realitate; în cazul posibilității care este moartea, relația de ființă cu această posibilitate nu presupune că trebuie să mă aduc la moarte prin sinucidere. Căci prin sinucidere, ca să dăm un exemplu, eu nu fac decât să sacrific posibilitatea ca posibilitate, ea este atunci din temeiul ei modificată, anume într-o realitate. Posibilitatea este totuși ceea ce ea este doar atunci când subzistă ca posibilitate, adică atunci când continuă să îmi stea în față. O relație de ființă cu posibilitatea trebuie să fie în așa fel încât eu să fiu însăși această posibilitate. Ceea ce înseamnă că, în acest fapt-de-a-fi care e orientat către posibilitate, nu e loc pentru o voință de a poseda posibilitatea, așa cum se întâmplă în cazul preocupării care aprezentează lucrul din lume de care ea se preocupă și îl face disponibil, ci invers: acest fapt-de-a-fi trebuie să *pre-meargă* către posibilitate, iar ea trebuie să rămână ceea ce este; nu trebuie să o atragă în sfera prezentului, ci trebuie să o lase să subziste ca posibilitate, fiind astfel orientat către ea. Printr-o astfel de pre-mergere în posibilitate, ajung, ca să spunem așa, cât se poate de aproape de ea. Însă devenind atât de apropiată, ea nu devine ceva prezent în interiorul lumii, ci devine tot mai mult și mai mult — și în chip mai autentic — o posibilitate. Această posibilitate, în direcția căreia eu pot pre-merge, este, prin esența ei

— și într-un sens extrem — a mea. Posibilitatea de a părăsi lumea murind este, ca fapt-de-a-fi-în-lume, determinată prin aceea că lumea tot mai este prezentă ca acel ceva în care sunt și pe care-l părăsesc. Murind, lumea nu mai este decât ceva care nu-i mai spune nimic propriei mele ființe, ceva la care *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume tocmai renunță. În faptul-de-a-muri, lumea (în acest mod al faptului-de-a-fi-în-lume) este ceva de care *Dasein*-ul încetează să mai depindă; ea nu mai este decât acel ceva în care încă mai sălășluiesc.

Ceea ce înseamnă: posibilitatea extremă a morții este acel mod de a fi al *Dasein*-ului în care el *este aruncat pur și simplu înapoi către el însuși*, atât de absolut încât până
[440] și faptul-de-a-fi-laolaltă, cu toată concretețea lui, devine irelevant. *Dasein*-ul rămâne, ce-i drept, și atunci când moare, în chip esențial fapt-de-a-fi-în-lume și fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți, însă ființa lui se strămută tocmai în această clipă și abia acum cu adevărat în „eu sunt".

Posibilitatea extremă a morții, ca ființă a *Dasein*-ului, posibilitatea în care acesta este pe de-a-ntregul pornind de la el însuși, trebuie surprinsă în *Dasein*-ul însuși. Însă, în măsura în care *Dasein*-ul este în cotidianitate, aceasta înseamnă că el trebuie să se recupereze și să se readucă din această cotidianitate în sfera posibilității extreme a lui „eu sunt". *Pre-mergerea de fiecare clipă a D a s e i n-ului către moarte înseamnă recuperarea-de-sine a D a s e i n-ului din sfera impersonalului „se", iar ea are sensul unei alegeri-de-sine.*

§ 35. Fenomenul voinței-de-a-avea-conștiință și al faptului-de-a-fi-vinovat

Alegându-mă pe mine însumi ca posibilitate a mea, eu aleg însăși ființa mea. Însă această posibilitate pe care o aleg în pre-mergerea către moarte este una anume și, fiind o

posibilitate anume, ea este totodată una nedeterminată. Alegerea-de-sine în pre-mergerea în posibilitate trebuie așadar, atunci când este autentică, să intre într-o relație adecvată de ființă cu caracterele acestei posibilități, ceea ce înseamnă că indeterminarea morții o surprind atunci când înțeleg posibilitatea ca posibilitate a fiecărei clipe, adică atunci când, alegându-mă pe mine însumi, sunt absolut *hotărât*. Certitudinea acestei posibilități este surprinsă atunci când orice altă posibilă putință-de-a-fi a mea este pusă mai prejos decât această posibilitate, adică atunci când starea de hotărâre pentru sine însuși este de așa natură încât abia din ea pot lua naștere posibilitățile uneia sau alteia dintre acțiunile noastre determinate. Dacă *Dasein*-ul, în pre-mergere, se poate aduce pe sine într-o asemenea stare de hotărâre absolută, acest lucru înseamnă: în această pre-mergere către moartea sa, *Dasein*-ul se poate face pe sine însuși răspunzător într-un sens absolut. El [441]
„poate" să își aleagă *premisa lui însuși de a fi*, anume *să se aleagă pe sine însuși*. Prin această alegere nu este ales nimic altceva decât *voința-de-a-avea-conștiință**. Alegerea, de altfel, nu trebuie să se împlinească doar prin această pre-mergere. Voința-de-a-avea-conștiință se poate manifesta și în alte feluri, însă, în măsura în care în *Dasein* se ajunge ca el să se aleagă pe sine, înțelegându-se în deplina sa transparență ca întreg, lui îi este dată doar această unică posibilitate a pre-mergerii către moarte, și aceasta pentru ca *Dasein*-ul să se aleagă pe sine nu doar pentru următoarele două zile, ci să se aleagă în însăși ființa lui. *Pre-mergerea este alegerea voinței-de-a-avea-conștiință*. Însă cel ce acționează este, cum spunea Goethe, mereu lipsit-de-conștiință. Nu pot fi cu adevărat lipsit-de-conștiință decât atunci când am ales voința-de-a-avea-conștiință.

* În „voința-de-a-avea-conștiință" (*Gewissenhabenwollen*) își face apariția termenul *Gewissen*: este vorba de „conștiința morală", aceea a făptuirii și a alegerii de sine, diferită de *Bewußtsein*, conștiința „epistemologică".

Cel ce acționează este lipsit-de-conștiință, adică, în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, el devine în chip necesar „*vinovat*", dar nu în sensul că face cutare sau cutare greșeală, ci, ca fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți în maniera acțiunii, *Dasein*-ul este ca atare *eo ipso* vinovat, chiar și atunci — și mai ales atunci — când nu știe că îl lezează pe un altul sau că îl distruge în *Dasein*-ul său. Prin alegerea voinței-de-a-avea-conștiință eu am ales totodată *faptul-de-a-fi-devenit-vinovat*. În mod corespunzător, felul genuin de a fi în care *Dasein*-ul se raportează la posibilitatea sa extremă și cea mai proprie (adică faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși pe care el îl împlinește de la sine în chipul cel mai autentic) este acea pre-mergere a voinței-de-a-avea-conștiință, așa cum a fost ea caracterizată, ceea ce înscamnă totodată alegerea faptului-de-a-fi-vinovat al *Dasein*-ului însuși, care este unul esențial, în măsura în care *Dasein*-ul este.

§ 36. Timpul ca acel fapt-de-a-fi în care D a s e i n-ul poate fi integralitatea sa

Însă pre-mergerea în posibilitatea de a fi cea mai proprie nu este, ca fapt-de-a-fi, altceva decât ființa celui mai propriu mod în care eu *voi fi* (*mein eigenstes Seinwerden*). Faptul-de-a-fi-vinovat implicat aici este ființa celui mai
[442] propriu *fapt-de-a-fi-fost* (*Gewesensein*). Ființa faptului-de-a-fi-fost este trecutul, și anume în așa fel încât într-o asemenea ființă eu nu sunt însumi altceva decât *viitorul Dasein*-ului *și astfel trecutul lui.* Acel fapt-de-a-fi în care *Dasein*-ul poate fi cu adevărat întregimea sa sub forma faptului-de-a-fi-înaintea-lui-însuși este *timpul.*

Nu putem spune: „*timpul este*", *ci*: „*Dasein-ul își temporalizează ființa sa qua timp*". Timpul nu este ceva care survine undeva în afara noastră, el nu servește drept cadru pentru ceea ce se întâmplă în interiorul lumii; tot

așa, timpul nu este câtuși de puțin ceva care să se deruleze undeva în conștiință, ci este acel ceva care face posibil faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-fiind-din-capul-locului-în-preajma a ceva, adică este acel ceva care face posibilă ființa grijii.

Acel timp pe care îl cunoaștem din viața de zi cu zi și căruia îi ținem socoteala nu este, dacă îl privim mai exact, altceva decât impersonalul „se", sub dominația căruia *Dasein*-ul cotidian se află căzut. A fi în lume în modul faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, deci totodată în modul descoperirii-laolaltă a unei lumi, a lumii în care suntem, înseamnă a fi în impersonalul „se", iar acest fapt-de-a-fi este un mod determinat al *temporalității*.

Mișcările din natură, pe care le determinăm spațio-temporal, nu au loc „în timp" în sensul în care o mișcare are loc „în" balamaua ușii, ci, ca atare, ele sunt cu totul *lipsite de timp*; ele sunt întâlnite „în" timp doar în măsura în care ființa lor este des-coperită ca natură pură. Ele sunt întâlnite „în" acel timp care suntem noi înșine.

ANEXE

În semestrul de vară al anului 1925, Martin Heidegger a ținut la Universitatea din Marburg, sub forma unor întâlniri de câte patru ore, prelegerea anunțată cu titlul *Istoria conceptului de timp*. Subtitlul prelegerii suna astfel: *Prolegomene la fenomenologia istoriei și a naturii*. Era dată următoarea împărțire (cf. § 3):

Partea întâi: Analiza fenomenului timpului și obținerea conceptului de timp

Partea a doua: Deschiderea istoriei conceptului de timp

Partea a treia: Elaborarea, pe temeiul părții întâi și a doua, a orizontului pentru întrebarea privitoare la ființă în genere și la ființa istoriei și a naturii în particular.

Nu au ajuns să fie dezvoltate decât introducerea, ce venea înaintea acestor trei părți, și prima parte. În ediția de față, introducerea a fost numită, dată fiind mărimea ei, „Parte pregătitoare". Ea cuprinde următoarele trei capitole:

Capitolul I: Apariția cercetării fenomenologice și cea dintâi afirmare a ei

Capitolul II: Descoperirile fundamentale ale fenomenologiei, principiul fenomenologiei și explicarea numelui ei

Capitolul III: Cea dintâi configurare a cercetării fenomenologice și necesitatea unei reflecții radicale în cuprinsul ei înseși, pornind de la ea însăși.

Partea întâi, singura care a fost dezvoltată, a fost numită în ediția de față „Parte principală". Din cuprinsul

ei nu au fost dezvoltate decât primele două secțiuni, cea de-a doua de altfel foarte pe scurt:

Secțiunea I: Descrierea pregătitoare a domeniului în care fenomenul timpului devine vizibil

Secțiunea a II-a: Scoaterea la iveală a timpului însuși.

Cum Heidegger nu a mai ajuns să dezvolte tematica centrală din *Istoria conceptului de timp*, ni s-a părut potrivit să schimbăm, în varianta publicată, titlul inițial în „*Prolegomene la istoria conceptului de timp*", de vreme ce tocmai aceste „*Prolegomene*" au fost redactate și citite în fața studenților.

Sfera tematică a prelegerii este indicată o dată cu subtitlul „*Prolegomene la o fenomenologie a istoriei și a naturii*". Însă „istoria" și „natura" nu pot fi tratate în chip adecvat decât pe temeiul noului fir călăuzitor descoperit de Heidegger, care este „timpul", în speță „temporalitatea". Iar „timp" înseamnă „*temporalitate a D a s e i n-ului*". Această prelegere din 1925 este o versiune timpurie a lucrării *Ființă și timp*, chiar dacă aici lipsește încă adevărata tematică a temporalității. Parcurgând această versiune timpurie, putem vedea cum semnificația unor concepte ajunge să se fixeze pe măsură ce textul este elaborat. În manuscris, Heidegger vorbește de pildă despre „starea de des-coperire a *Dasein*-ului" și despre „starea de deschidere a lumii". În notele luate de Simon Moser, Heidegger taie în dreptul *Dasein*-ului termenul „stare de des-coperire", înlocuindu-l cu „stare de deschidere" și scriind pe margine: „Starea de deschidere ca atare nu ia naștere pornind de la starea de des-coperire, ci ia parte la constituirea acesteia. Starea de deschidere poate fi însă configurată, dar aceasta numai deoarece ea este stare de des-coperire — niciodată lipsită de teren ferm — ființa cercetării." (Moser, p. 329)

Meditațiile lui Heidegger asupra temei amintite încep cu o caracterizare a situației filozofiei și a științei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, scoțând la lumi-

nă un eveniment care, potrivit interpretării sale, este decisiv: afirmarea fenomenologiei ca cercetare filozofică. El investighează mai întâi descoperirile esențiale pe care le-a făcut fenomenologia, o apără de diferitele răstălmăciri, pentru ca apoi să avanseze o critică proprie, în care afirmă că fenomenologia nu a dus la împlinire ceea ce era exprimat în cerința „către lucrurile însele". Heidegger nu se mulțumește doar să prezinte cele mai importante descoperiri făcute de fenomenologie — intenționalitatea, sensul *a priori*-ului, intuiția categorială — ci caută să vadă ce anume le-a făcut, în chip esențial, posibile. „Partea principală" se dovedește a fi tocmai o investigație cu privire la aceste condiții de posibilitate. Ar fi greșit să credem că „Partea pregătitoare" nu este decât o prezentare istorică și că rolul ei nu este decât acela al unei simple caracterizări a fenomenologiei ca atare și a condiționării ei istorice, ori că ar servi pentru a pune fenomenologia în umbra gândirii proprii, aflată de fapt în centrul tuturor acestor meditații. Preocuparea lui Heidegger este să clarifice istoria unei probleme (mai exact spus: a problemei sale) și să arate cum tematica ființei și a *Dasein*-ului s-a ivit în chip necesar din fenomenologia lui Husserl și a lui Scheler și, deopotrivă, să arate că fenomenologia ascundea în ea însăși această tendință spre radicalizare. Luând în serios problematizarea fenomenologică și maxima de care este condusă — „către lucrurile însele" — el se lovește de anumite presupoziții ultime, rămase nechestionate din pricina faptului că nu au fost nici măcar văzute: omisiunea întrebării privitoare la ființa intenționalului și a întrebării privitoare la ființa însăși. Pe parcursul unei „analize fundamentale pregătitoare", Heidegger face trecerea de la poziția lui Husserl, de la conștiință, către analitica *Dasein*-ului, în forma în care va apărea aceasta în *Ființă și timp*.

Pentru editarea textului ne-au stat la dispoziție manuscrisul lui Heidegger, care nu fusese încă transcris, precum

și textul notat de Simon Moser, completat și autorizat de către Heidegger. Transcrierea manuscrisului s-a făcut de către mine la mașina de scris. Stenograma lui Moser, transcrisă de acesta, i-a fost înmânată imediat după terminare lui Heidegger, care a parcurs-o îndreptând pe alocuri unele greșeli și făcând unele observații. În afară de acestea două am mai avut la dispoziție și notele de curs, luate în formă prescurtată, ale studentei de pe atunci Helene Weiß, care s-au dovedit de folos numai în cazul dificultăților de descifrare și al identificării locurilor citate.

Manuscrisul original cuprinde optzeci și opt de pagini numerotate, iar la acestea se adaugă anexe, notițe, adnotări, unele dintre ele fiind repartizate la anumite pagini, altele fixând pe scurt conceptele directoare și ideile principale. Paginile manuscrisului original, în format in-folio, scrise transversal, cuprind pe partea stângă un text din care aproximativ trei sferturi este formulat în propoziții, cu multe inserții, nu întotdeauna definitivate, aflate între liniuțe, iar pe partea dreaptă un mare număr de însemnări marginale prescurtate.

La alcătuirea textului tipărit în ediția de față, manuscrisul este cel care a avut în orice caz întâietate. Notele lui Moser au fost folosite doar atunci când au existat indicații exprese ale lui Heidegger ca unele idei care au fost mai pe larg dezvoltate la curs sau adăugirile făcute atunci să fie puse în acord cu manuscrisul. Ele au folosit de asemenea și în cazul recapitulărilor rezumative, în măsura în care acestea puneau în joc noi concepte și noi perspective ideatice, ca și pentru finisarea marginaliilor și pentru a completa anumite locuri din manuscris în care lucrurile erau spuse pe scurt. Trebuie menționată o excepție: manuscrisul original nu cuprinde întregul text al prelegerii ținute de Heidegger, ci se termină cu *Fabula despre c u r a* (cf. § 31, e). Cele două texte de note (Moser și Weiß) aduc dovada că cele spuse de Heidegger în timpul cursului nu se opreau aici. „Secțiunea a doua" din „Partea

principală" a fost preluată de aceea din textul lui Moser, autorizat de către Heidegger.

În măsura în care corespundea cu conținutul dezvoltat pe parcursul prelegerii, împărțirea dată de Heidegger a fost îndeaproape urmată. Singura modificare pe care am făcut-o a fost să numesc introducerea, care este una neobișnuit de lungă, „Parte pregătitoare", iar partea întâi a prelegerii „Parte principală", deoarece numai aceasta a fost elaborată. Împărțirea pe capitole din „Partea pregătitoare" a fost preluată după Heidegger în ce privește formulările, la fel și intitularea celor două secțiuni ale „Părții principale". Împărțirea în paragrafe și delimitarea acestora a căzut în sarcina editorului, luând ca reper, în formularea titlurilor, cuvintele lui Heidegger, adică, în cele mai multe cazuri, expresii care apar textual în locul respectiv.

Pentru sprijinul acordat în vederea realizării acestui volum le sunt în mod deosebit îndatorată d-lui prof. dr. Walter Biemel, d-lui prof. dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, d-nei Elfride Heidegger și d-lui Fritz Heidegger, precum și d-lui Bernd-Friedemann Schulze pentru colaborarea sa la colaționarea textului. Pentru ajutorul dat la citirea corecturilor, doresc să mulțumesc domnișoarei Eva-Maria Hollenkamp și d-lui Klaus Neugebauer.

PETRA JAEGER

INDEX AL EXPRESIILOR ELINE

ἀγαθόν, 111
ἀποφαίνεσθαι, 115–117
δηλοῦν, 115
διαίρεσις, 87
διαλέγεσθαι, 201
εἰδέναι, 380–381
εἶδος, 90, 201, 236
εἶναι,
τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (Parmenide), 200
ἐποχή, 136, 150
ζῷον, 155, 156, 181, 365
ζῷον λόγον ἔχον, 365
θεωρεῖν, 116, 381
ἰδέα, 90
κακόν, 395
κακὸν μέλλον, 396
λέγειν, 115, 117
λεγόμενον, 365
λόγος, 100, 111, 115, 116, 117, 201, 242, 364, 365
λόγος ἀποφαντικός, 115, 116
λόγος σημαντικός, 115, 116
μέριμνα, 419
μὴ ὄν, 353
νοεῖν, 61, 200
νούμενον, 114
ὁμώνυμον, 234
ὄντα, 111
οὐσία, 201, 301
οὐσίαι, 302
πάθη, 393
ποιόν, 301
ποσόν, 301
ποτέ, 301
ποῦ, 301
πράγματα, 250
πρὸς τί, 301
πρότερον, 99
συμβεβηκότα, 301
σύνθεσις, 87
σώματα, 302
ὑποκείμενον, 301
φαίνεσθαι, 111, 116
φαινόμενον, 111, 112, 114, 115, 117
φαίνω, 111
φαντασία, 116, 396

φροντίς, 419
φυγή, 392
φύσις, 381
φωνή, 115, 116
φωνή μετά φαντασίας, 116
φωνή σημαντική, 116
φῶς, 111
ψυχή, 94, 100

INDEX AL EXPRESIILOR LATINE

a posteriori, 100
a priori, 99–101, 155, 223, 245, 246, 390, 413
adequatio, 69
  veritas est adequatio rei et intellectus, 69
  adequatio ca *adequare*, 70
analysis situs, 324
anima, 62
animal rationale, 172, 173, 174, 180, 207, 248
animal, 133, 134
certum est, 245
cogitare, 210
cogitationes, 131, 139, 169
cogito, 210,
  cogito sum, 100, 210, 296, 437
  sum cogito, 296
cognitio, 380
colo, 213
color, 243, 246
compositum, 207, 431, 432
concupiscentia oculorum, 379, 380
contritio, 404
corpus, 240
cura, 417–420
deficiens, 300
diairesis, 87
diligo, 213
divisio, 238
durities, 243
ens, 233
  ens creatum, 233
  ens perfectissimum, 233
  verum ens, 245
essentia, 151
existentia, 151
extensio, 152, 238, 240, 241, 244–246, 249, 306, 323
externa corpora, 241–242
figura, 238, 240, 245
flatus vocis, 98
habitare, 213
habito, 213
hic et nunc, 146
homo, 207, 419
  homo animal rationale, 172, 207, 248
  conjunctio corporis cum mente, 241

inspectio sui, 169, 171, 172
intellectio, 242
intellectus, 69
intentio, 26, 37, 58, 60, 61, 63, 70, 73, 106, 125, 129, 130, 189
intentum, 58, 60, 61, 63, 70, 73, 106, 125, 129, 130, 189
locus, 244
lumen naturale, 411, 412
malum futurum, 396
malum, 395
mathesis universalis, 95
mens, 235
  in mente, 216, 303, 304
  extra mentem, 303, 304
motus, 238, 240, 245
nulla re indiget ad existendum, 141, 143, 149
odor, 246
perceptio, 41
  perceptio simultanea, 323
perceptiones, 241
perfectio, 239
  perfectio entis, 239
poenitentia, 404
pondus, 243
prius, 99
proprietas, 237, 240
quantum, 313, 323
ratio, 173, 365
realiter, 39, 41, 131, 132, 134, 144, 240
res, 69, 98, 141, 233, 237
  res corporea, 237, 247
  res cogitans, 23, 100, 139, 239, 249, 307
sapor, 246
sensatio, 242
sollicitudo, 419
spatium, 244, 323
species, 90, 92
status gloriae, 391
substantia, 232
  natura substantiae, 238
  substantia cogitans, 235
  substantia corporea, 235, 239
  substantia creata, 239
  substantiae creatae, 235
  substantia infinita, 236, 239
sum cogito, 296
sum, 210, 296, 438
  sum moribundus, 437–438
synthesis, 87
vacuum, 244
veritas
  veritas est adequatio rei et intellectus, 69
  verum ens, 245
vis, 241

INDEX DE NUME PROPRII

ARISTOTEL, 3, 11, 23, 27, 35, 45, 73, 87, 94, 115, 116, 179, 184, 201, 204, 234, 301, 380, 393–396, 418
AUGUSTIN, 180, 222, 379, 380, 393, 394, 404, 418
AVENARIUS, 225
BECKER, Oskar, 324
BERGSON, 11, 28, 64, 126, 174
BÖCKH, 23
BOETIUS, 98
BRENTANO, 23–30, 34–36, 41–44, 61, 62, 159, 160
BROUWER, 5
BURDACH, 419
CALVIN, 181
CASSIRER, 277
CEZAR, 315
COHEN, H., 18
COMTE, 16
DESCARTES, 15, 16, 18, 22–24, 39, 41, 62, 78, 100, 139, 144, 145, 147, 170, 180, 210, *231–251*, 294, 296, 307, 322, 323
DILTHEY, 18–20, 23, 28, 30, 126, *161–164*, 165, 171, 173, 174, 294, 295, 302–304
FICHTE, 21
GALILEI, 15
GEIGER, 128
GOETHE, 14, 419, 420
GRIMM, J., 213 notă
HEGEL, 21, 23, 239
HELMHOLTZ, 22
HERDER, 419
HILBERT, 4
HUMBOLDT, 343–344
HUNZINGER, 394
HUSSERL, 28–33, 35, 36, 41, 61, 62, 67, 79, 83, 90, 124–129, 131–135, 138, 139, 141, 142, 144, 147, 148, 150, 157, 160, 161, *164–175*, 180, 187, 264, 276
HYGIN, 418, 419
JAMES, William, 28
KANT, 11, 13, 17, 18, 21, 30, 78, 79, 96, 100, 101, 126, 145, 182, 232, 236,

237, 239, 246, 248, 277, 294, 307, 320–322, 353, 391, 393
KIERKEGAARD, 404, 405
KRAUS, O., 36
LAMPRECHT, 277
LASK, 94
LEIBNIZ, 95, 241, 244, 246, 276, *322–325*
LESSING, 14
LIPPS, 30, 127
LOCKE, 78
LOTZE, Hermann, 17
LUTHER, 235, 391, 404
MILL, 16, 17, 19
NATORP, 31, 126
NEWTON, 11, 15
PARMENIDE, 102, 184, 201, 204
PASCAL, 180, 181, 222
PAULSEN, 28
PFÄNDER, 128
PLATON, 3, 94, 99–102, 109, 179, 184, 201, 204, 235, 302
REINACH, 128
RICKERT, 20, 35, 36, 39, *41–45*, 67, 96, 121, 122
SCHELER, 62, 94, 124, 126, 128, 129, 164, *174–178*, 180, 181, 187, 294, 302–305
SCHLEIERMACHER, 23
SENECA, 418, 419, 420
SPENGLER, 277
STUMPF, 29
TATIAN, 181
TOMA DIN AQUINO, 23, 394
TREDELENBURG, 23
TUCIDIDE, 204
UNGER, 5
WEBER, Max, 3
WEIERSTRASS, 28
WEYL, 5
WINDELBAND, 20
WUNDT, 15, 47
ZWINGLI, 181

SUMAR

Notă asupra ediției 5

Cuprins 13

PROLEGOMENE
LA ISTORIA CONCEPTULUI DE TIMP 23

Anexe

Postfața editorului german 535
Index al expresiilor eline 541
Index al expresiilor latine 543
Index de nume proprii 545